LIDIA, TRABAJADORA Y PROTAGONISTA DE LA IGLESIA EN SU CASA

Estudio exegético y socio-económico de Hch. 16 : 11-15

Maribel Pertuz Güette

Tesis
En cumplimiento parcial de los requisitos
para optar el grado de Maestría en Ciencias Bíblicas
Profesora guía: Dra. Irene Foulkes

Universidad Bíblica Latinoamericana
San José de Costa Rica
14 de Septiembre del 2006

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN GENERAL 1

CAPÍTULO I : Entrar al texto como a la propia casa 3

1. El texto de Hechos 16.11-15 3
   1.1 Variantes textuales 4
   1.2 Traducción 5
2. Delimitación del texto 6
   2.1 Unidad literaria Hch.16.11-15 y sus sub-unidades 6
   2.2 Contexto inmediato anterior 7
   2.3 Contexto inmediato posterior 7
   2.4 Unidad mayor a la que pertenece nuestro texto 8
3. Análisis literario 9
   3.1 Tejida y destejida del texto 10
      3.1.1 Coherencia interna 10
      3.1.2 Las acciones, los personajes, los lugares y los tiempos 11
         3.1.2.1 Las acciones 11
         3.1.2.2 Los personajes 13
         3.1.2.3 Los lugares 18
         3.1.2.4 Los tiempos 20
   3.2 La estructura del texto 21
      3.2.1 Bosquejo del texto a partir de las acciones más importantes 21
      3.2.2 Bosquejo del texto a partir de los lugares 22
      3.2.3 Bosquejo del texto en relación con los tiempos 23
   3.3. Las oposiciones dentro del componente narrativo 23
      3.3.1 Inventario semántico 25
      3.3.2 Primera parte: viaje misionero 26
      3.3.3 Segunda parte: movimiento para la evangelización 26
      3.3.4 Tercera parte: comunicación 27
4. Las tradiciones en el texto 27
   4.1 Participación de las mujeres en la práctica religiosa judía 27
   4.2 Gentiles temerosos de Dios 28
   4.3 Conversión de los gentiles 29
   4.4 El bautismo 30
   4.5 La hospitalidad 30
5. Aspectos de la redacción lucana 31
   5.1 Itinerario del viaje 31
   5.2 Pasajes en primera persona plural 32

5.3 Casos paralelos hombre/mujer 33
6. Casa *oi=koj* en la sociedad greco-romana 37
6.1 *Oi=koj* como unidad de producción 38
6.2 Casa en relación con la familia 39
6.3 Casa como vivienda 40
6.4 Casa, estratificación y status 42
6.5 Cristianismo primitivo, estilo casa *oi=koj* 43

CAPITULO II: Mujeres del camino en búsqueda de su propia casa 46

1. Las mujeres y el *oi=koj* en la sociedad greco-romana 47
1.1 Estratificación social y status 48
1.2 La casa como lugar de socialización 49
1.3 Condición de las mujeres en la sociedad greco-romana 53
1.4 Esfera pública y privada 58
1.5 Tendencias emancipadoras 60
1.6 Religión doméstica 63
2. Las mujeres cristianas y la construcción de una casa alternativa 65
2.1 Testimonio de mujeres de fe y valentía en sus propias casas 65
2.1.1 Lidia, una cristiana hospitalaria 65
2.1.2 Surgen comunidades cristianas en las casas 67
2.1.3 Animadoras de comunidades en sus casas 70
2.2 Comunidades domésticas alternativas al sistema patriarcal 72

CAPÍTULO III: Un recorrido por nuestra casa de origen y sus Hechos 79

1. Una mirada hacia el interior de la casa 79
2. Fecha y lugar de composición de Hechos 82
3. Aspectos literarios 83
3.1 El autor de Hechos 83
3.2 La doble obra lucana 84
3.4 Las fuentes lucanas 86
3.5 Género literario 87
3.6 Relatos de viaje 89

4. Destinatarios de la obra 90
5. La “casa” en la obra lucana 91

6. Composición social de las iglesias en Hechos 92
7. Las mujeres cristianas en Hechos 96

7.1. La posición socio-económica de las mujeres cristianas 97
7.2. Actuación de las mujeres en Hechos 99

CAPÍTULO IV: Lidia, una protagonista de la iglesia en su Casa 107

1. Nuevas relaciones tejidas en las iglesias domésticas
108
2. Lidia, una animadora de la iglesia en su casa 110
3. Autoridad y protagonismo de las primeras cristianas y las cristianas de
114
hoy

CONCLUSIÓN 122

BIBLIOGRAFÍA 125

LIDIA, TRABAJADORA Y

PROTAGONISTA DE LA IGLESIA EN SU CASA

Estudio exegético y socio-económico de Hch. 16.11-15

Tesis
Sometida el 14 de Septiembre del 2006 al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana, en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Bíblicas por:

Maribel Pertuz Güette

Tribunal integrado por:

_____
Magíster Mireya Baltodano, Decana

_____
Dra. Irene Foulkes, Profesora Guía

_____
Magíster Silvia R. De Lima, Dictaminadora

_____
Dr. Guido Mahecha, Lector

Dr. Daniel Chiquete, Lector

Dedico esta Tesis

A las mujeres de AMUFEVI de la Sabana de Bogotá
(Colombia), que me enseñaron con su
tenacidad, su protagonismo y compromiso organizativo
solidario a vivir la fe en la cotidianidad.

A las mujeres de las
comunidades cristianas
de Higüey, República Dominicana
con quienes comparto la vida, luchas, sueños,
en búsqueda de una casa iglesia recreada donde todos y
todas seamos gestores de su marcha.

Mi agradecimiento

Al Dios Mayor,
quien no hace distinción
entre las personas, sino que ama
a todas y todos por igual.

A la Universidad Bíblica Latinoamericana,
quien me brindó este espacio de estudio
y me apoyó siempre con generosidad.
A los profesores estudiantes y administrativos,
de manera especial a mi profesora guía Irene Foulkes,
mujer de gran sabiduría,
por su testimonio de entrega en la labor docente
y su disponibilidad.

A los equipos bíblicos de Colombia, CEDEBI y
de República Dominicana, REBIDOM,
con quienes he compartido más directamente
las experiencias bíblicas.

A mi familia, quienes
forman parte importante en mi vida
y siempre cuento con su amor incondicional,
ellos me han acompañado a pesar de la distancia
durante mi estudio.

A mi Congregación Juanista,
que me permitió este espacio, a las
hermanas de República Dominicana y Haití,
y de manera especial en Higüey quienes
asumieron generosamente mis
responsabilidades en la misión
durante este tiempo

de estudio.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es un estudio exegético de Hechos 16.11-15 con énfasis en el tema de la "casa" y el rol que desempeñaron en ella las mujeres en los orígenes de la iglesia primitiva. En particular nos interesa descubrir en este texto el rol de Lidia y la manera de vivir su nueva fe comprometida con el movimiento misionero, en los inicios de las iglesias en las casas. Intentaremos descubrir en el texto mencionado las relaciones de poder y de género.

Un término importante en el análisis del texto es *oi=koj* casa, entendido como institución socio-económica fundamental del mundo greco-romano. Investigaremos su significado en el siglo I y la implicación que tuvo en el cristianismo temprano el hecho de que las iglesias se iniciaran en este entorno del *oi=koj*. Al profundizar en el análisis de la composición del grupo humano que constituía el *oi=koj*, estudiaremos con particular interés el rol protagónico de las mujeres. Esta investigación permitirá visualizar más ampliamente el protagonismo de una mujer como Lidia en la iglesia que surgió en su "casa".

Para realizar la presente investigación tomaremos como punto de partida el texto griego de Hch. 16.11-15, su gramática, estructura y contexto literario. El estudio semántico y narrativo del texto permitirá colocar las bases necesarias para su interpretación. Ubicaremos el texto en su contexto socio-histórico a partir de un análisis que nos acerque a las realidades económicas, sociales, políticas y religiosas que formaban el entorno del relato de Lidia y los misioneros.

Tendremos presente la realidad socio-histórica reflejada en el texto que está vinculado a la vida, a la cotidianidad de las mujeres, a nuestro contexto social y eclesial latinoamericano y caribeño. La categoría de género, aplicada tanto en la exégesis como en la hermenéutica, ayudará a comprender las relaciones de poder entre hombres y mujeres de ayer y hoy. El análisis de género parte del principio de que

existen relaciones asimétricas donde las mujeres experimentan procesos de subordinación; por lo tanto se privilegia en esta investigación al género históricamente oprimido, presente en nuestro texto en la persona de Lidia.

En el primer capítulo, "Entrar al texto como a la propia "casa", abordaremos el texto a partir de varios métodos del estudio exegético. El análisis recoge nuestra relación profunda con el texto, como si entráramos y recorriéramos la casa en su interior para descubrir elementos que la conforman a nivel lingüístico, literario, sociológico y teológico.

El segundo capítulo, "Las mujeres del camino en búsqueda de su propia "casa," presenta, en primer lugar, un análisis sociológico a partir del texto, con énfasis en las mujeres y la "casa" de la sociedad mediterránea del período descrito en el libro de Hechos. En un segundo momento, analizaremos dos ejes importantes: la "casa" y las mujeres en relación con el movimiento cristiano/misionero, tanto en el texto de estudio como en el libro de Hechos en general.

En el tercer capítulo, "Un recorrido por la "casa" de origen y sus Hechos", desarrollaremos algunos aspectos del contenido del libro de Hechos y su proceso de composición, específicamente las experiencias cristianas en las "casas" y el rol de las mujeres.

En el cuarto capítulo, "Lidia, protagonista de la iglesia en su "casa" retomaremos algunos aspectos centrales del pasaje y los examinaremos en relación con la mujer en nuestro contexto social y eclesial latinoamericano. Realizaremos una reflexión sobre la contribución valiente de Lidia y otras mujeres en el surgimiento de las iglesias en sus casas, en medio del contexto de discriminación patriarcal greco-romano y lo que esto puede decirnos en la realidad eclesial actual. Veremos las relaciones que se generaron en la casa a nivel socio-económico, cultural, religioso y de género. Al final enfatizaremos en el protagonismo y la autoridad de Lidia y otras mujeres responsables de comunidades en sus "casas", relacionándolos con la aspiración tenaz de las mujeres actuales por recuperar su espacio en la sociedad y en las iglesias.

CAPÍTULO I

Entrar al texto como a la propia casa

Iniciamos este capítulo con el texto griego de Hch.16.11-15, junto con un comentario respecto a las variantes textuales y la traducción. Luego de delimitar el texto de estudio, lo ubicaremos dentro de una unidad más amplia, (15.36 a 18-22). Realizaremos el análisis literario, presentaremos las sub-unidades identificadas a partir de criterios temáticos, de personajes, y de las marcadores literarios. Después presentamos el tejido o la estructura del texto, las correlaciones que se establecen entre los diferentes bloques o pequeñas unidades del pasaje y los términos afines que lo van estructurando. Precisaremos algunos aspectos de coherencia e incoherencia de la perícopa, con el interés por descubrir la integridad del texto. Realizaremos un inventario semántico con el fin de identificar algunos ejes de sentido y analizaremos los personajes, las acciones, los lugares y los tiempos. Trabajaremos las oposiciones presentes en el texto. Diseñaremos la estructura de la perícopa con bosquejos a partir de las acciones, de los lugares y de los tiempos. Nos fijaremos en las vertientes principales donde se desarrolla el tema de la casa y las mujeres. Identificaremos y analizaremos los conceptos, motivos y tradiciones presentes en el texto, su origen e historia. Estudiaremos aspectos de la redacción del texto en relación con su contexto literario. Concluiremos luego con una mirada al *oi=koj* y sus diferentes dimensiones en el contexto greco-romano.

1. El texto de Hechos 16.11-15

11 VAnacqe,ntej de. avpo. Trw|a,doj euvqudromh,samen eivj Samoqra,|khn(th/| de. evpiou,sh| eivj Ne,an po,lin
12 kavkei/qen eivj Fili,ppouj(h[tij evsti.n prw,thÎjÐ meri,doj th/j Makedoni,aj po,lij(kolwni,aÅ +Hmen de. evn tau,th| th/| po,lei diatri,bontej h`me,raj tina,jÅ

13 th/| te h`me,ra| tw/n sabba,twn evxh,lqomen e;xw th/j pu,lhj para. potamo.n ou- evnomi,zomen proseuch.n ei=nai(kai. kaqi,santej evlalou/men tai/j sunelqou,saij gunaixi,nÅ
14 kai, tij gunh. ovno,mati Ludi,a(porfuro,pwlij po,lewj Quatei,rwn sebome,nh to.n qeo,n(h;kouen(h-j o` ku,rioj dih,noixen th.n kardi,an prose,cein toi/j laloume,noij u`po. tou/ Pau,louÅ
15 w`j de. evbapti,sqh kai. o` oi=koj auvth/j(pareka,lesen le,gousa\ eiv kekri,kate, me pisth.n tw/| kuri,w| ei=nai(eivselqo,ntej eivj to.n oi=ko,n mou me,nete\ kai. parebia,sato h`ma/jÅ

1 Variantes textuales

En el v.12 encontramos varias variantes. En el texto de la edición 27 del N.T. aparece *Fili,ppouj... prw,thÎjÐ meri,doj th/j Makedoni,aj po,lij(* que se traduce "Filipos una ciudad del primer distrito de Macedonia". Sin embargo esto tiene un respaldo textual débil: it^{c} vg^{mss} $slav$.

La primera variante indicada es *prw,th th/j meri,doj Makedoni,aj po,lij(* que se traduce "primera o principal ciudad del distrito de Macedonia". El respaldo textual es de muy buena calidad: P^{74} a A C Ψ 33. 36. 81. 323. 945.1891.

La segunda variante es parecida a la primera y se traduce igual: *prw,th th/j meri,*doj *th/j Makedoni,aj po,lij* "primera o principal ciudad del distrito de Macedonia". El respaldo textual incluye el importante códice B (que omite la primera *th/j*) y *Byz*.

Otra variante propone *prw,th th/j Makedoni,aj po,lij* "primera ciudad de Macedonia" respaldada por los testigos 614. 1409. 1241. 1739. *pc* syr^{h}.

La variante *prw,th me,ri*j *th/j Makedoni,aj po,lij* tiene poco respaldo: E sa^{mss}. tiene poco sentido porque hace una equivalencia entre ciudad y distrito.

La última variante es *kefalh th/j Makedoni,aj po,lij* que se traduce "ciudad cabeza de Macedonia", respaldada por el códice D it^{d} syr^{p}, que no son testigos de confianza.

Cuando evaluamos estas variantes observamos que la forma del texto que aparece de la edición 27 del N.T. (v.12) tiene una evidencia textual pobre. La primera variante (junto con la segunda) es probablemente la original: "primera o principal ciudad del

distrito de Macedonia" pero la más difícil de admitir porque Filipos no era ni la primera ni la principal ciudad de Macedonia. Es probable que el texto fuera corregido en el proceso de transmisión frente a este hecho geográfico. Los editores han elegido esta variante aun cuando tiene un respaldo débil.

En el v.13 encontramos otras variantes. En el texto de la edición 27 del N.T. (v.13) aparece *evnomi,zomen proseuch.n ei=nai*. Esta lección tiene un respaldo textual que no es de los mejores: A, C, y.

La primera variante indicada es *evnomi,zomen proseuch.,* con el sustantivo en caso nominativo. La construcción de la frase es un poco rara, pero se podría entender de la misma manera de la que aparece en la edición 27 del N.T. griego. El respaldo textual es respetable: el ms B.

La variante que sigue, *evnomi,zeto proseuch.,* significa, por lo general, "era la costumbre", "según la costumbre". La traducción de la frase sería algo así como "donde solía haber un lugar de oración". La evidencia textual consta principalmente del *textus receptus*, que no es muy confiable por ser tardío.

La última variante importante es *'edo,keι proseuch.,* que se traduce "parecía que había un lugar de oración". El apoyo textual es débil: solo D, que no es de confianza cuando aparece como el único testigo.

Al evaluar las variantes observamos que la que aparece en el texto de la edición 27 del N.T. es gramaticalmente más probable, pero su evidencia textual no es de tanto valor como la primera variante, respaldada por el códice B. Sin embargo, los editores del N.T. griego la seleccionaron para colocarla como parte del texto. Para indicar el nivel de confianza que tienen los editores en su propia decisión sobre las variantes, marcan esta lección con una "d", o sea la calificación de menor confianza.

2 Traducción

11 Zarpamos en Tróade y fuimos derecho a Samotracia y al día siguiente a Neápolis, 12 y de allí a Filipos, ciudad del primer distrito de Macedonia, que es

colonia romana. En esta ciudad permanecimos algunos días. 13 El día sábado salimos fuera de la puerta junto al río, donde suponíamos que había un lugar de oración. 14 Nos sentamos y hablábamos a las mujeres reunidas. Cierta mujer llamada Lidia, vendedora (productora) de telas de púrpura, oriunda de la ciudad de Tiatira y adoradora de Dios, escuchaba. El Señor le abrió el corazón para que estuviese atenta a las palabras de Pablo. 15 Cuando ella fue bautizada junto con los de su casa, nos suplicó: "si juzgáis que soy fiel al Señor, venid y quedaos en mi casa". Y nos persuadió.

2. Delimitación del texto

1 Unidad literaria de Hch. 16.11-15 y sus sub-unidades

Esta unidad tiene un claro inicio y un final definido. En el v. 11 los verbos *VAnacqe,ntej avpo.* zarpar *y* *euvqudromh,samen* ir, forman un contraste con el verbo de quietud *me,nete* del v. 15, donde cierra. La perícopa está vinculada en cuanto al tema y a los personajes (vv.11-12); los misioneros parten hacia Filipos y son acogidos ahí en la casa de Lidia.

La unidad se subdivide en dos secciones que se pueden delimitar con precisión: la primera, vv.11-12, la segunda, vv.13-15. A partir de los contrastes que se dan entre las acciones de los vv. 11 y 12 *VAnacqe,ntej avpo.* zarpamos, *diatri,bontej* y permanecimos, se define la primera sub-unidad como relato de macrodesplazamiento, un viaje. Nuestra primera sub-unidad inicia con el itinerario del viaje a Filipos, ciudad del primer distrito de Macedonia (v.11) y cierra con la llegada a Filipos donde se quedaron algunos días (v.12).

La segunda sub-unidad está marcada por los contrastes entre la acción *evxh,lqomen* salir de la ciudad (v.13), y *eivselqo,ntej* entrar en una casa (v.15) que indican un relato de microdesplazamiento. Comienza en el v.13, que presenta un cambio de tiempo, el día sábado, y de lugar, fuera de la puerta, junto al río, y concluye en el v.15 con la acción indicada en la invitación de Lidia a los misioneros: *eivselqo,ntej* ... *me,nete* venid, quedaos. Encontramos nuevos personajes: las

mujeres reunidas. Los vv.13-14 están vinculados con la acción de *lale,w* hablar y *prose,cein toi/j laloume,noij,* recibir lo hablado. En los vv. 13-14 hablan los misioneros/Pablo, y las mujeres/Lidia atienden. En el v.15 habla Lidia *pareka,lesen* y los misioneros se dejan persuadir *kai. parebia,sato h`ma/j*.

2 Contexto inmediato anterior

El contexto inmediato lo constituyen las perícopas de 16.6-10 y 16.16-40. El v.10 cierra con la intención de ir a Macedonia a predicar la Palabra pero no tiene unión sintáctica con el v.11 a pesar de que los dos textos tienen en común la primera persona del plural. Precisamente en 16.10 comienza la denominada sección "*nosotros" ,* de la que forma parte nuestro texto de estudio. La unidad 16.6-10 está caracterizada como relato de viaje. Encontramos las acciones de movimiento *poreuqh/nai* ir (v. 7), *kate,bhsan* bajar (v.8), *diaba.j* cruzando (v.9), *evxelqei/n* salir. En esta perícopa el narrador presenta temas de viaje, el impedimento de la ruta por parte del Espíritu Santo y el cambio del plan.

En el v.11 encontramos algunos verbos de movimiento *VAnacqe,ntej avpo.* Zarpamos, *euvqudromh,samen eivj* fuimos, que dan la idea de desplazamiento, viaje. Contrastan las acciones de movimiento del texto (vv.6-10), *poreuqh/nai, kate,bhsan, diaba.j, evxelqei/n,* ir, bajar, cruzar, salir, con los verbos de no movimiento *diatri,bontej, me,nete,* permanecer, quedarse (vv.12 y 15), que indican hospedaje. En el relato anterior a nuestro texto los personajes son todos varones y en los vv.13-15 interactúan varones y mujeres. La perícopa anterior contrasta con nuestro texto a través del contenido de la súplica *parakalw/n* del v.9, que pide un desplazamiento, en contraposición con la súplica del v.15 *pareka,lesen*, que pide una permanencia o estadía.

2.3 Contexto inmediato posterior

En el v.16 comienza una nueva escena con *Ege,neto* $\delta\varepsilon$ y sucedió, expresión que sirve de marcador de un nuevo discurso que presenta ya otros personajes y diferentes acciones. La narración continúa en primera persona del plural hasta el v.17; a partir del v.18 va a retornar a la tercera persona.

La relación de los misioneros con la mujer en la escena posterior a nuestro texto cambia de manera brusca. En Hch. 16.11-15, los misioneros dialogan con las mujeres, les anuncian la palabra y acogen las iniciativas de Lidia, quien les brinda hospitalidad, mientras que en este relato la relación entre los misioneros y la esclava no son armoniosas.

Podemos notar contrastes con Hch. 16.11-15 en cuanto a los conflictos con las autoridades del imperio romano, que los conduce a prisión (vv. 20-25). "Lucas muestra el espacio de la casa, como ayuda para que el evangelio y sus seguidores pueden resistir la persecución por parte de la autoridad romana".

2.4 Unidad mayor a la que pertenece nuestro texto

El contexto más amplio de Hch. 16.11-15 es Hch. 15.36 a 18.22, y se refiere al segundo viaje misionero de Pablo. La intención de Pablo es la de visitar a los hermanos de cada población donde han anunciado la palabra. El viaje planeado por Pablo está dirigido hacia el oeste, para la provincia de Asia.

> ... los misioneros intentan dirigirse hacia el noroeste, atravesando la región de Misia, para entrar en Bitinia y alcanzar así la costa del Bósforo con ciudades tan importantes como Nicomedia y Bizancio. Pero durante la travesía de Misia, se producen nuevos acontecimientos, que obligan a otro cambio de rumbo ... [siguen luego] hacia el oeste, hasta llegar a la ciudad portuaria de Tróade. (Roloff 1984, 322-323)

Pablo tiene la visión nocturna de ir a Macedonia y se dirigen luego a Filipos donde se detienen algún tiempo. Después de dejar una comunidad cristiana en Filipos, continúan su viaje por Tesalónica, Berea, Corinto, Atenas. La unidad amplia concluye en 18.19-22 con su llegada a Cesarea, Jerusalén y a Antioquía.

Dentro del contexto mayor, el libro de Hechos, se refleja el interés lucano de demostrar cómo el anuncio del evangelio comienza en la sinagoga y luego, por oposición de los judíos, se extiende hacia los gentiles.

> Según Hechos de los Apóstoles, cuando Pablo visitaba por primera vez una ciudad acostumbraba empezar su predicación en la sinagoga judía y, solo tras ser allí rechazado, se dirigía abiertamente a los paganos. Esta presentación responde sin duda a la teología lucana, [pero no se aleja demasiado de la realidad histórica]. (Aguirre 2001, 62)

Nuestro texto, junto con 16.16-40 tiene la particularidad de presentar el anuncio de la buena nueva que llega y crece entre personas judías y gentiles (algunos de estos participantes o simpatizantes del judaísmo), y personas marginadas del sistema socio-religioso en ese período: las mujeres, el carcelero. Tiene el interés de mostrar las dificultades y conflictos por los que pasaron los misioneros en el anuncio de la palabra, pero también el apoyo y la solidaridad del núcleo cristiano recién iniciado en Filipos. Aguirre (2001, 62) señala la intencionalidad teológica de Lucas de mostrar cómo la misión comienza por los judíos y luego pasa a los paganos.

3. Análisis literario

En esta sección determinaremos la unidad del texto a través de su análisis para descubrir su coherencia o incoherencia, analizaremos más detenidamente las relaciones entre acciones, personajes, lugares y tiempos. Graficaremos la estructura del texto. Concluiremos con el trabajo del inventario semántico y el estudio de algunas oposiciones importantes dentro del componente narrativo.

3.1 Tejida y des-tejida del texto

Vamos a seguir los hilos del texto, des-tejerlo, para encontrar las tramas principales del tejido, la forma como está organizado, las relaciones y separaciones entre sub-unidades. Tendremos en cuenta los siguientes criterios para detectar las uniones y separaciones: los cambios de temas, de lugares, de tiempos, de personajes y las formas de expresión.

3.1.1 Coherencia interna del texto

Analizaremos aquí las correlaciones internas del texto entre sus dos sub-unidades y los términos afines que las articulan. Trabajaremos una forma de estructuración que nos ayudará a visualizar los hilos conductores dentro del tejido. Los términos que articulan el texto están en relación con el viaje misionero y la evangelización de las mujeres. El viaje de los misioneros constituye la primera sub-unidad: salen de Tróade, pasan por Samotracia y Neápolis hasta llegar a Filipos, donde permanecen algunos días. La evangelización es tema de la segunda sub-unidad; se realiza en Filipos fuera de la puerta, junto al río en el lugar de oración. Sigue a la casa de Lidia y "los de su casa" y concluye con el hospedaje de los misioneros.

En la primera sub-unidad los vv. 11 y 12 del texto poseen íntima conexión por la semejanza de los términos de desplazamiento de un lugar a otro: *VAnacqe,ntej avpo.*, *euvqudromh,samen* zarpamos, fuimos. El verbo *diatri,bontej* permanecer, del v.12, pone fin a la idea del v.11.

La segunda sub-unidad se abre en el v.13 con la idea de salir hacia un destino fuera de la puerta y cierra con la decisión de quedarse en la casa de Lidia (v.15). Los vv.13-15 se interrelacionan a través de la familia de palabras que tienen que ver con el diálogo. Las acciones de diálogo del v. 13 (hablar) se entrelazan con escuchar y atender del v.14. Encontramos varios términos que se asocian en el mismo universo de la comunicación: *evlalou/men* hablábamos, *h;kouen* escuchaba, *prose,cein toi/j laloume,noij* poner atención a las palabras, *pareka,lesen le,gousa* suplicó diciendo, *parebia,sato h`ma/j* nos persuadió (vv.13-15). En el v.13 quienes hablan son los misioneros y se dirigen a las mujeres reunidas. Esta acción se complementa con la súplica de Lidia en el v.15, donde ella es la que dirige la palabra a los misioneros. Les

suplica hasta persuadirlos. El uso de la primera persona plural "nosotros", abre, cierra y está presente en todo el texto, como elemento de coherencia.

Las observaciones hasta aquí hablan a favor de una profunda relación de las diversas partes del texto y estas correspondencias realizan por lo tanto una coherencia que nos lleva a reconocerlo como unidad literaria. En el análisis de las tradiciones y de la redacción que realizaremos más adelante, secciones 4 y 5, explicaremos y profundizaremos más ampliamente estas conexiones.

3.1.2 Las acciones, los personajes, los lugares y los tiempos

En esta sección describiremos las diferentes acciones, personajes, lugares y tiempos, de acuerdo con su función dentro del relato.

3.1.2.1 Las acciones

En los vv.11-12 las acciones indican salida, viaje y permanencia; corresponden al viaje misionero. Estas acciones señalan traslados hacia lugares geográficos: el viaje de Tróade a Filipos, pasando por ciudades intermedias. Zarpan de Tróade directo a Samotracia. En Samotracia descansaron un día y luego emprendieron la navegación a Neápolis (González 2002, 139). "La ciudad portuaria de Neápolis ... estaba situada junto a la Vía Egnatia, que atravesaba Macedonia de este a oeste" (Roloff 1984, 326). Se menciona también el distrito de Macedonia, región a la que pertenecía geográficamente Filipos. Podemos notar que los verbos son de movimiento de una ciudad a otra hasta llegar a Filipos, donde se quedan unos días.

En la porción narrativa vv.13-15, se realiza el objetivo del viaje: la evangelización en la sinagoga o lugar de oración. Encontramos en este relato de evangelización algunos micro-desplazamientos por los alrededores de la ciudad de Filipos hacia espacios concretos: fuera de la puerta, junto al río, lugar de oración y posiblemente la casa de Lidia. En el v.13 el narrador presenta a los misioneros en su desplazamiento fuera de la ciudad *evxh,lqomen e;xw th/j pu,lhj* "salimos fuera de la puerta" en búsqueda del lugar de oración. Encuentran el lugar y realizan su cometido de

evangelización (v.14). Según Richter, la escena donde están *sunelqou,saij* "reunidas", los detalles, *kaqi,santej* "sentarse", para entonces *evlalou/men* "hablar", "expresan acciones que ocurren repetidas veces en otros pasajes referentes a reuniones sinagogales" y evoca la acción de evangelizar.

En el relato de evangelización encontramos acciones que corresponden al diálogo. Estas conversaciones se dan entre grupos y personas: el grupo "nosotros", con las mujeres reunidas en la sinagoga. Se realiza el anuncio a las mujeres, Lidia escucha, acoge el mensaje con los de su casa y como consecuencia expresa solidaridad con los misioneros, la hospitalidad que va a tener gran trascendencia en el texto. Lidia suplica, habla y persuade. Los verbos *h;kouen* "escuchar", *prose,cein* "atender", *parekale.w* "suplicar", *le,gousa* "decir", *parebia,sato* "persuadir", nos muestran acciones de diálogo. La acción de *evlalou/men* hablar del v.13, se corresponde con el *h;kouen* escuchar del v.14. El tiempo imperfecto de los verbos connota encuentro repetido con Pablo todos los sábados. Lidia es de las pocas mujeres que hablan en Hechos. Lo que Lidia dice es muy importante a nivel teológico: "Si consideran que soy fiel al Señor vengan y quédense en mi casa".

El relato de evangelización concluye en la casa de Lidia después de escuchar y acoger el mensaje. Termina la narración con la invitación a permanecer en ese lugar (v.15) *eivselqo,ntej eivj to.n oi=ko,n mou me,nete*.

El término *parebia,sato*, que significa persuadir, obligar, se usa en Hechos para describir acontecimientos en los cuales alguien persuade, fuerza a otra persona a alguna cosa, con el propósito de que no corra peligro. La intención parece ser la de ofrecer protección a quien está sufriendo o puede sufrir persecución. "Lidia conoce la situación socio-política de la colonia romana y sabe que personas de tradición judía no eran bien vistas" (Hch. 16.19-21) (Richter 1992, 27). Pero también esta acción de persuadir y forzar, puede interpretarse como una manera de asegurar el apoyo para que se continúe la causa cristiana que se inicia con la conversión de los de la casa de Lidia.

3.1.2.2 Los personajes

En esta sección vamos a analizar los diferentes personajes de la narración y su función especifica en el texto.

Los misioneros

En los vv.11 y 12 aparece el "nosotros" (primera persona del plural) propio del viaje misionero que se inicia en el v.10 de la perícopa anterior a nuestro texto. Por lo que dice Hch. 15.40 y 16.1-3, se sabe que se trata de Pablo, Silas y Timoteo. En el v.13, correspondiente al episodio evangelizador, el narrador presenta a los misioneros en su salida hacia el lugar de oración y en el encuentro con las mujeres reunidas. Se nombra a Pablo en el v.14 como el que lleva la palabra, a propósito de la respuesta de Lidia, quien atiende a sus palabras. Al final en el v.15 ellos están presentes en el diálogo con Lidia, cuando ella les dice: "Si juzgáis que soy fiel al Señor, venid y hospedaos en mi casa". Cuando Lidia les suplica a los misioneros para que se queden en su casa, el narrador cita sus palabras: "nos persuadió". Los misioneros están presentes en todo el relato.

Las mujeres

En los vv.13-15 las mujeres son nombradas por el narrador. Están reunidas *sunelqou,saij gunaixi,n* en el lugar de oración. Por los detalles del texto (v.14) en el que se dice que Lidia, "adoraba a Dios", *sebome,nh to.n qeo,n(* se trata de un grupo de mujeres practicantes de la religión judía, algunas de ellas gentiles vinculadas al judaísmo. Se reúnen en comunidad para celebrar su fe y orar. Las mujeres acogen a los misioneros, los escuchan y Lidia recibe el mensaje de salvación (v.15).

Lidia

Lidia, una de las actoras presentes en nuestro texto, es mencionada en el v.14. "El nombre Lidia es considerado [una designación] étnica", es decir, señala a "una persona esclava oriunda de la región de Asia Menor" llamada Lidia (Richter 1995, 75).

Wikenhauser (1967, 270) opina que "el nombre de Lidia permanece desconocido. Varios autores se inclinan por identificarla con alguna de las mujeres mencionadas en Fl. 4.2."

Lidia es una trabajadora; en el texto es nombrada por su profesión: *porfuro,pwlij*. Richter (1995, 75-76) opina que "la producción textil y la de tinturas era trabajo propio de mujer". Este trabajo llevaba un largo proceso de producción. La materia prima era triturada, salada y generalmente cocida. Según Richter (1989, 52), ella no es la única mujer que ejercía esta profesión en el tiempo del N.T. a pesar de que en el N.T. solo a ella se le mencione en este oficio. En muchas inscripciones griegas y latinas de los tres primeros siglos, se encuentran listas de nombres de mujeres y hombres que ejercían este trabajo. La misma autora opina que no es adecuado considerar *porfuro,pwlij* como vendedora de púrpura o comerciante de telas de púrpura. Richter (1989, 52) ha analizado el significado del término púrpura *porfu,ra* que expresa tanto el color como algún producto teñido con ese color.

> Existen muchas inscripciones griegas y latinas fechadas en los primeros tres siglos, ... que informan ... que este término tiene que ver tanto con el proceso de producción de púrpura como con la venta de la mercadería por ella producida ... La materia prima de la cual se extraía la púrpura era obtenida tanto del mar (calamares) como de la tierra (vegetales).

Para Plinio el grande, citado en Richter (1995, 75), en ambos procesos de producir la púrpura se trataba de un trabajo duro, sucio, pesado, realizado por esclavos y libertos. "No es casual que Lucas conserve este detalle en la historia de Lidia. Este era un trabajo amplio: producir, teñir, vender" . Richter (1995, 75) reconstruye la profesión de Lidia desde documentos históricos de Tiatira. "Había una región de Asia Menor, llamada Lidia", famosa por sus muchas tintorerías. Este era un trabajo rudo por tratarse de tintura vegetal; las tinturas producían mucha suciedad, razón por la cual el trabajo se realizaba en las afueras de la ciudad.

Lidia es "oriunda de Tiatira", por lo tanto era una extranjera en Filipos. Las personas extranjeras pertenecían por lo general a *collegia* profesionales y religiosos, viajaban y vivían juntas y se consideraban a sí mismas como una casa (Richter 1995,

75-76). Las personas que "se organizaban en diferentes colegios profesionales de la antigüedad ejercían simultáneamente el mismo trabajo y practicaban la misma religión" (Richter 1995, 75). Míguez (1988, 107), al investigar la vida de Tesalónica, basado en las inscripciones y otras fuentes, cuenta de la llegada de muchos grupos inmigrantes, de variado origen y de varios oficios.

> ... acudieron de Grecia, del Asia Menor y de Italia, variada cantidad de trabajadores manuales, comerciantes, oradores y otros grupos ocupacionales a la provincia en su conjunto, con el cual Tesalónica por su tamaño y ventajosa ubicación, ocupó la primera categoría. En la faz artesanal se señala la industria del teñido de púrpura como actividad importante.

En los documentos escritos que hablan de este oficio nunca se menciona a personas solas. Había muchas mujeres, quienes como Lidia, ejercían esta profesión y viajaban de un lugar a otro, siempre en grupos. En general lo hacían personas libertas. Muchas continuaban trabajando con sus "exseñores". Sobre el "status" de Lidia, ha habido la tendencia a considerarla una viuda rica, por su profesión y la hospitalidad brindada a los misioneros (Richter 1989, 50). Pero los datos que venimos trabajando no dan sin embargo elementos para dicha afirmación. Lidia era una trabajadora de púrpura.

Desafortunadamente este es un tema poco investigado, faltan datos que ayuden a clarificar ciertos aspectos. Aún si Lidia era comerciante y no productora, hay que tener en cuenta que las vendedoras no tenían status social alto. El status de Lidia, por las informaciones que tenemos, pertenecía a la parte alta del estrato inferior.

A Lidia se le puede considerar una patrona por los detalles que muestra el texto. En el v.15 dos veces da a entender que ella es la responsable de su casa: "los de su casa", "en mi casa". Además Lidia al convertirse, convence a los de su casa para que se unen a la fe. Estas indicaciones unidas a lo que hemos mencionado antes acerca de su profesión y la forma colectiva como funcionaban estos grupos, lo hace más evidente. El rol de patronas no solo era algo común en la sociedad greco-romana de esa época, sino que incidió en la expansión de las primeras iglesias cristianas. Al respecto dicen Osiek, MacDonald y Tullock (2006, 219) que no había mucha diferencia en el ejercicio del patronazgo entre hombres y mujeres en esta sociedad y en el "temprano

cristianismo". En esta sociedad se disfrutaba de cierta igualdad de oportunidades para cargos electivos como funcionarios públicos y en otros aspectos del proceso político, con pocas excepciones. Para estas autoras, el patronazgo se constituyó en "ingrediente esencial en la vida de las iglesias domésticas". Osiek, MacDonald y Tullock (2006, 250) dan por un hecho "la influencia de la mujer en la creación de la temprana infraestructura, por sus roles como anfitrionas, maestras, y líderes, y su contribución significativa en la expansión del temprano movimiento cristiano en el imperio".

Lidia es una *temerosa de Dios*. Este atributo expresado en el v.14 refleja su opción religiosa como gentil simpatizante del judaísmo. El relato indica que personas *temerosas de Dios* van a la sinagoga los sábados. Hch. 10.2 da testimonio de sus observancias judías en lo relativo a la oración. No existe claridad en cuanto al grado de compenetración de estas personas gentiles con la religión judía (Stegemann y Stegemann 2001, 347-348).

Lidia se considera *pisth.n tw/| kuri,w|* "fiel al Señor". Ser fiel al Señor en Lucas y Hechos quiere decir fidedigno, digno de confianza, creyente (Ortiz 2001, 323). Ella es una mujer creyente y como expresión de su fe ofrece hospitalidad. La expresión "nos persuadió" *parebia,sato h`ma/j* en boca de los misioneros, indica que Lidia tenía poder de convencimiento. El texto presenta a Pablo y su equipo como objeto de persuasión y llama la atención que sea una mujer quien ejerciera ese poder de convencimiento. Por primera vez Pablo acepta hospitalidad en Hechos y se arriesga a la crítica al compartir la mesa con gentiles. Lidia expresa espontáneamente un compromiso consecuente con su fe y contribuye para asegurar que se continúe la causa cristiana, haciendo de la casa una base de operaciones para el grupo misionero. El v.40 deja entrever una comunidad en la casa de Lidia porque habla de la presencia ahí de "los hermanos". Pablo y Silas "entraron a ver a los hermanos, los animaron y se marcharon". Quien daba hospitalidad o "albergaba a la iglesia" en su casa se constituía generalmente en su animador o animadora (Aguirre 1998, 100-103).

Los de la casa de Lidia

En el v.15 el narrador nos presenta el bautismo de Lidia y los de su casa. La "casa" se refería a un grupo de personas que compartían no sólo la vida, el trabajo, los

bienes, sino también las convicciones religiosas. “El jefe de familia se preocupaba de que todos los miembros de su casa se incorporasen al ámbito salvífico cristiano” (Roloff 1984, 128). Esto no siempre se lograba completamente en la práctica, pero se tendía a unificar la religión de la casa como una forma de control.

La casa de Lidia, *o` oi=koj auvth/j*, es nombrada después que estas personas han recibido el bautismo. Esta expresión no sólo incluye a posibles parientes sino a las personas con quienes Lidia trabajaba. “Podemos decir que la historia del cristianismo de una ciudad empieza, por lo general, con la conversión de una casa”.

3.1.2.3 Los lugares

Hemos mencionado los lugares geográficos en las relaciones de desplazamiento; vamos a describirlos en esta sección. Además tendremos en cuenta los otros espacios locales que se encuentran en el texto.

El primer lugar que encontramos en el texto en Tróade.

> Tróade, ... se encuentra en la costa cerca de Ilium, la antigua Troya, 35 km. al norte de Assus. Era un puerto estratégico por cuanto se hallaba frente a la costa de Tracia y a la salida de los Dardanelos, es decir, era el paso natural a Europa ... Tróade fue colonia romana, pues era un lugar especialmente sagrado para los romanos, que se creían descendientes de Eneas, uno de los héroes de la guerra de Troya. (González 2002, 93)

“Samotracia es la capital de la isla del mismo nombre, que se encuentra a medio camino entre las costas de Anatolia y las de Tracia. La ciudad y el puerto se hallaban en la costa norte ...” En la época que nos ocupa, Samotracia era considerada ciudad libre (González 2002, 93-94).

“Neápolis, un puerto en la costa continental de Macedonia, justamente donde hoy se encuentra la población de Caballa ...” El puerto estaba bien situado y hacía mucho tiempo se había unido a Macedonia (González 2002, 94).

Filipos estaba situada a unos 12 km de Neápolis, hacia el noroeste. Filipos era bien considerada para el mundo romano, porque allí se ganó la célebre batalla que llevaba su nombre (Richter 1989, 61). La existencia de numerosas inscripciones en latín

manifiesta el carácter de colonia romana de esta ciudad asentada en tierras de habla griega (González 2002, 94).

Macedonia, región situada al norte de Grecia, tiene una gran llanura costera fértil. Fue conquistada por los romanos en el 168 a.C. y la dividieron en cuatro distritos "a fin de tener un mejor control en toda la región" (Richter 1989, 61).

Tiatira es "una ciudad al interior de Asia Menor, donde existían muchas categorías de trabajadores de la producción textil ligada con las tintorerías" (Richter 1989, 52).

En cuanto a los lugares locales en Filipos, el texto describe un punto fuera de la puerta *e;xw th/j pu,lhj*, junto al río *para. potamo.n*. "La salida de la ciudad el día sábado en búsqueda de alguna sinagoga se debe a que la colonia de Filipos era como una Roma en miniatura y allí prevalecían sus leyes y las costumbres romanas de construir sus templos fuera de la ciudad" (Richter 1995, 70). Se encuentran "documentos literarios e inscripciones [que testifican] la existencia de... construcción llamada *proseuch.* en muchas ciudades, construidas ... fuera de la [ciudad]". Exegetas como Martin Hengel reconocen que este término puede referirse a una "construcción sinagogal" destinada a "cultos sabáticos, a reuniones de oración y estudio de la Torá". Stegemann y Stegemann (2001, 349-350) comentan sobre el uso de este término en la diáspora y en Palestina.

En los testimonios más antiguos correspondientes a las sinagogas de la diáspora no se usa el término *synagoge,* sino *proseuche* (lugar de oración), que se usa en especial para las sinagogas de la diáspora, mientras que en Palestina prevalece *synagoge*. No sigue esta regla la terminología neotestamentaria que usa por lo general el término *synagoge*.

"Como lugares de reunión podían servir las casas privadas o ciertos espacios locales de las casas, también edificios destinados a tal fin" (Stegemann y Stegemann 2001, 349-350).

Por estas razones no debe sorprendernos que las mujeres estuviesen reunidas en su acostumbrado acto litúrgico. "Las palabras griegas y el contexto apoyan esta constatación" (Richter 1995, 53). Se trataba de celebraciones litúrgicas que dan a entender una comunidad reunida y practicante.

La traducción del término *proseuch.* por muchos exegetas como sinagoga y el dato que nos da el texto sobre el día de reunión, el sábado, coincide precisamente con la costumbre judía (Richter 2003, 52). Varios exegetas, como Roloff (1984, 327), no aceptan que *proseuch.* sea lugar sinagogal porque el texto sólo menciona mujeres y se necesitaba la "presencia de 10 varones" por lo menos para la reunión y el culto.

Otro lugar local importante en el relato es *oi=koj* casa. En el v.15 encontramos una inclusión: al iniciar se utiliza la expresión *o` oi=koj auvth/j* para referirse a los miembros de la casa de Lidia y al finalizar *eivj to.n oi=ko,n mou* en mi casa como la vivienda. En el relato, la casa es lugar de reciprocidad por el diálogo entre iguales y las iniciativas de Lidia. También se puede apreciar por la forma en que está presentada por Lucas, un espacio de inclusión porque allí Lidia es interlocutora y toma decisiones. La referencia al bautismo en la casa, supone el tema de las conversiones en las casas, parecido a otros textos de Hechos. Más adelante notamos que se transforma en lugar de reunión de la comunidad.

4 Los tiempos

Si analizamos las indicaciones de tiempo en el texto, nos damos cuenta de su importancia en el relato misionero. Se pueden apreciar las instancias temporales de prisa o demora en la realización de las acciones de los personajes en el transcurso de la evangelización.

Encontramos la primera indicación de tiempo en el v.11: "Al día siguiente", para señalar la salida de los misioneros para Neápolis después de hacer una pausa en Samotracia. El narrador nos presenta otro tiempo en el v.12: "algunos días", que da la idea de la permanencia de los misioneros en la ciudad de Filipos. En el v.13 se indica un tiempo mas explícito, "el día sábado" o de reposo, cuando los misioneros salieron en búsqueda del lugar de oración o la sinagoga, por ser el día en que personas judías se reunían para su celebración. El v.15 menciona un tiempo relativo: "cuando" o "después que" Lidia y los de su casa recibieron el bautismo. Esta expresión indica la inmediatez con la cual ella actúa, ofrece hospitalidad, como consecuencia de su fe.

3.2 La estructura del texto

A través de los siguientes gráficos vamos a explicitar las estructuras manifiestas; analizaremos el texto desde las acciones, los lugares y los tiempos.

3.2.1 Bosquejo del texto a partir de las acciones más importantes

A macrodesplazamientos v.11 a **Zarpamos, fuimos** *VAnacqe,ntej*, *euvqudromh,samen*.

v.12 a´ **Permanecimos** *h-men diatri,bontej*

v.13a a **Salimos** *evxh,lqomen*

v. 13b b **Nos sentamos**, **hablábamos** *kaqi,santej, evlalou/men*

A' microdesplazamientos v.14 b´ **Escuchaba, atendía** *h;kouen(prose,cein*

v. 15 a´ **Quedaos** *me,nete*

Por la forma concéntrica en que se expresan las ideas, podemos explicar este quiasmo así:

Dentro de los dos apartados mayores A y A' (vv.11-12 y 13-15) observamos contrastes entre acciones de desplazamiento y permanencia. En el apartado A el contraste se da entre *zarpamos*/*permanecimos* *VAnacqe,ntej/diatri,bontej* (vv.11-12), para referirse a la salida de Tróade y la permanencia en Filipos. El apartado A´ muestra un contraste entre *salimos/quedaos* *evxh,lqomen/me,nete* (vv.13-15) que indican la salida de los misioneros y luego la permanencia de ellos en la casa de Lidia.

Los dos apartados, A, A' están estructurados de forma similar: un contraste entre movimiento y permanencia.

Dentro del apartado A´ (vv.13-15) se encuentra un contraste entre las acciones Salimos/quedaos *evxh,lqomen/me,nete* (a y a') y hablábamos/escuchaba, *evlalou/men /h;kouen* (b y b'). Este apartado está estructurado por dos contrastes, uno entre movimiento y permanencia; otro entre hablar y escuchar.

3.2.2 Bosquejo del texto a partir de los lugares

A v.11 a **Tróade, Samotracia, Neápolis**

v.12 a' **Filipos**, **ciudad** del primer distrito de **Macedonia** que es **colonia romana**

v. 13a a **Fuera de la puerta** *e;xw th/j pu,lhj*, **junto a un río,**

A' vv.13b-14 b **Lugar de oración** *proseuch.*

v. 15 a' Los de **su casa**, *o` oi=koj auvth/j* venid quedáos en **mi casa** *eivj to.n oi=ko,n mou*

En los apartados A y A' se puede ver el contraste entre diferentes ciudades (vv.11-12) y los lugares locales que corresponden a la ciudad de Filipos (vv.13-15). En el apartado A los vv.11-12 describen los lugares geográficos por donde transcurre el viaje misionero y la permanencia en la ciudad de Filipos (Tróade, Samotracia, Neápolis, Filipos).

En el apartado A´ (vv.13-15) los extremos del quiasmo a-b-a´ indican dos lugares contrastantes: "fuera de la puerta, junto al río", y "en mi casa". En el centro del quiasmo encontramos "el lugar de oración," donde se realizaban las reuniones de los judíos, prosélitos y temerosos de Dios.

Se nombra la sinagoga como escenario importante. "Las sinagogas urbanas funcionaban como centros comunitarios, escuelas, lugares de culto y asociaciones políticas" (Torjesen 1996, 30). Eran lugares destinados a la celebración de cultos,

reuniones de oración y estudio de la Torá. “El núcleo esencial del culto celebrado en la sinagoga era la lectura de los rollos de la Torá” (Torjesen 1996, 34).

Se pueden apreciar en este quiasmo los cambios de espacios; la ciudad da paso a la sinagoga y luego a la casa, donde termina el relato.

Los cambios de escenarios pueden interpretarse como giros ideológicos y vienen a ser significativos ya que tienen sus consecuencias importantes: transforman la manera de evangelizar, la realidad eclesial, el liderazgo, la clase de comunicación, la forma de los ritos y la participación (Navarro 1998, 185). La casa de Lidia se constituye en una alternativa donde se construirán nuevas relaciones a diferentes niveles.

3 Bosquejo del texto en relación con los tiempos

A	v.11	a	Al día siguiente
	v.12	a´	Algunos días
	vv.13-14	a	El día sábado
A’			
	v. 15	a’	Cuando se bautizó

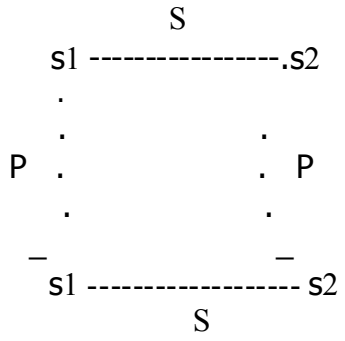
En los apartados A y A´ se observan contrastes en la medida del tiempo. El apartado A indica primero un día específico en que los misioneros salieron en su viaje: “al día siguiente” (v.11). Al final del apartado A se señala un tiempo indefinido en que los misioneros permanecieron en Filipos: “algunos días” (v.12). En el apartado A´ se nombra un día concreto, el día sábado o de reposo (v.13). Esto contrasta con el tiempo implícito, “cuando” se bautizó, del v. 15. Cada uno de estos tiempos se refiere o al viaje de la misión o a la actividad de la evangelización.

2 Las oposiciones en el componente narrativo

Vamos a realizar un análisis del viaje misionero a través de un cuadrado semiótico, una forma de trabajar las oposiciones que encontrábamos en el inventario semántico. Nos valemos de este gráfico para mostrar las estructuras de sentido dentro de un universo semántico. El "cuadrado semiótico" es una "representación gráfica" de los elementos de "significado del texto" (Egger 1990, 122-133).

Explicamos a continuación un modelo de cuadro semiótico, sus diferentes aspectos y cómo se leen, basándonos en la propuesta de Egger (1990, 122).

S = Sema/ contenido de significado
..... Relación de implicación
------ Relación entre contrarios
Relación entre contradictorios



Contradicción P presuposición

Egger (1990, 122), agrega el siguiente ejemplo, en que el cuadro semiótico representa las oposiciones presentes en Mc. 10.17-31. Los relatos no siempre presentan un recorrido completo por el cuadrado. El recorrido por el cuadrado se indica con los números.

1 Riqueza Tesoro en el cielo 3

	Apego a la familia y a la riqueza	Adhesión a Jesús Seguimiento	
4	No hay tesoro en el cielo No hay adhesión a Jesús	No hay riqueza Despego de la familia y de la riqueza.	2

Para el análisis del cuadrado semiótico el primer paso es la realización del inventario semántico.

3.3.1 Inventario semántico

Vamos a precisar aquí los ejes de sentido del texto, su organización y la relación que guardan dentro del relato.

Verbos de movimiento: Zarpar, ir, permanecer, salir, sentarse, venir, quedar.
Verbos de diálogo: hablar, escuchar, suplicar, persuadir.
Actantes: El grupo del "nosotros", las mujeres, Pablo, Lidia, los de la casa de Lidia, el Señor.
Lugares geográficos: Tróade, Samotracia, Neápolis, Filipos, Tiatira.
Espacios locales: ciudad, río, lugar de oración, casa.
Indicaciones de tiempo: al día siguiente, algunos días, el día Sábado.
Oposiciones: ir, quedarse; salir, ciudad, casa; hablar, escuchar; en la ciudad, fuera de la ciudad; algunos días, un día. Tomaremos las más significativas dentro del relato.

Los diferentes "lexemas del texto se agrupan en varios ejes de sentido afines por su significado. Las líneas de sentido" (Egger 1990, 131) más significativas son las acciones correspondientes al viaje a Filipos por parte de los misioneros: salidas, llegadas, permanencias. Otra línea de sentido es la del diálogo entre los dos grupos de personajes: los misioneros y las mujeres. En el relato descubrimos verbos como hablar, escuchar, suplicar. Las acciones de diálogo apuntan hacia la evangelización y

la acogida de la salvación por parte de Lidia y los de su casa. Las demás líneas explicitan los lugares en donde se ubican e interactúan los personajes y los tiempos que emplean en la realización de algunas acciones. El "nosotros" en los verbos, refiriéndose a los misioneros, recorre todo el texto y se explicita como pronombre *h`ma/j* en la última oración.

3.3.2 Primera parte: viaje misionero

Macrodesplazamiento

Viajar (v.11) (X) ---------- (Y) Permanecer en Filipos (v.12)

. .
. .
. .
. .
. .

(No y) ---------- (No X)

No permanecer en Filipos (v.40) — No viajar, (v.12)

Representamos el transcurso del acontecer del viaje de los misioneros, la acción de irse de un lugar a otro. La letra (X) señala la salida de los misioneros desde Tróade. Su contradictorio (no-X), no viajar, implica (Y), quedarse, que indica la estadía de los misioneros unos días en Filipos. La negación de (Y) en (no-Y) no permanecer en Filipos, esto implica (X), es decir, volver a viajar. Lo contrario de permanecer en Filipos es la acción de viajar de nuevo. Dentro de nuestro limitado texto, no se realiza No-Y ni la vuelta a X. Eso queda para el texto 16.40-17.1a.

3 Segunda parte: movimiento para la evangelización

Microdesplazamiento

Estar en la ciudad (v.12)(X).----------.(Y) Estar fuera de la puerta (v.13)

volver a la ciudad salir dela ciudad

. .
. .
. .

(No Y) (No X)

(v.12) No estar fuera de la puerta No estar en la ciudad (v.13)

En este cuadro encontramos oposiciones que corresponden al espacio apropiado para la evangelización, un microdesplazamiento. Representamos esta escena con el acontecer de (X), que corresponde a estar en la ciudad de Filipos, donde se quedan los misioneros por un tiempo, con la intención de anunciar la Palabra (v.12). No-X (v.13) se refiere a no estar en la ciudad, lo cual implica (Y) estar fuera de la puerta de la ciudad, en el lugar de oración, donde se da el encuentro entre los misioneros y las mujeres, les es anunciada la Palabra y una de ellas, Lidia, escucha, acoge el anuncio de la salvación. La negación de (Y) en (no Y) lo cual implica (X), volver a estar en la ciudad. La nota característica del texto es la conversión de un macrodesplazamiento en un microdesplazamiento para efectos de la evangelización.

3.3.4 Tercera parte: comunicación

Comunicación

(v. 13) Hablar (los misioneros) (X)---------- (Y) Escuchar (los misioneros) (v.15)

(a la súplica de Lidia)

.
.
.
.
---------- (No X)

No hablar (los misioneros)

(v.15)

(X) representa la acción de hablar (v13), correspondiente a los misioneros en su expresión de la palabra. (No-X), la contradicción de hablar, implica (Y), actitud de escucha de parte de los misioneros, quienes atienden, acogen la súplica de Lidia para que se queden en su casa. Se da la reciprocidad en el diálogo cuando ella toma la palabra y es capaz de persuadir a los misioneros para que se hospeden en su casa.

4. Tradiciones presentes en el texto

Vamos a trabajar aquí los motivos, imágenes y conceptos que existían antes de estar incluido en el texto.

4.1 Participación de las mujeres en la práctica religiosa judía

En el v.13 el narrador dice que las mujeres estaban reunidas el día sábado en el lugar de oración *proseuch.*, una referencia a la participación de las mujeres en la práctica religiosa judaica. Richter (1995, 71) se basa en el v.13 para sospechar "la existencia de grupos de mujeres dentro del judaísmo que practicaban su religión y alababan a Yahvé, [ya fuera integradas con los hombres o] independientemente de los hombres". Torjesen (1996, 33) manifiesta la posibilidad de que las mujeres participaran los servicios de culto en las sinagogas.

> Priscila, una mujer ilustrada que había sido miembro de una sinagoga en Roma, era muy versada en la interpretación de la ley. Estas dotes le sirvieron de base para ejercer un papel de dirigente en el primitivo movimiento cristiano. (Torjesen 1996, 34)

Torjesen (1996, 33) cita a Bernardette Brooten, quien habla de diecinueve inscripciones judías que testifican sobre las mujeres que desempeñaban cargos de "jefes de la sinagoga", ancianas, y "madres de la sinagoga". Una inscripción de

Esmirna dice así: “Rufina, judía y jefe de la sinagoga, construyó esta tumba para sus esclavos libertos y para los esclavos criados en su casa”

4.2 Gentiles temerosos de Dios

El v.14 presenta a Lidia como temerosa de Dios *sebome,nh to.n qeo,n* reunida con un grupo de mujeres el día sábado en el lugar de oración o sinagoga. En el libro de Hechos de los Apóstoles son numerosas las mujeres que participan de las comunidades y buena parte de ellas vienen del judaísmo de la diáspora o son simpatizantes del mismo (Stegemann y Stegemann 2001, 531).

Muchos de los gentiles que participaban en la sinagoga cumplían la ley pero sin haberse pasado plenamente al judaísmo por la circuncisión. Se les llamaba temerosos de Dios. Profesaban la fe en Dios pero no estaban obligados a guardar el sábado y las prescripciones relativas a los alimentos. “En la diáspora judía se dio un intenso movimiento misionero judío muy activo y algunos gentiles se sentían atraídos y se unían a sus prácticas en diferentes grados” (Coenen 1984, 426).

Los temerosos de Dios “son... algo más que simples simpatizantes del judaísmo; han adoptado, en diferentes grados... el estilo de vida judío, aunque sin hacerse judíos como los prosélitos” (Stegemann y Stegemann 2001, 347). En Hechos de los Apóstoles se encontraban características de estas personas, “su observancia de las costumbres judías” en la oración (Hch. 10.2), su participación frecuente en la “sinagoga los sábados” y en la observancia limitada de la Torá (Stegemann y Stegemann 2001, 347-348).

4.3 Conversión de los gentiles

Los gentiles están presentes en nuestro relato junto con los judíos, al indicar el narrador que un grupo de mujeres se encuentran reunidas en la sinagoga, entre ellas Lidia una “temerosa de Dios” (v.14).

De Ausejo (1964, 372) nos ofrece una visión general de la tradición sobre la conversión de personas gentiles a través del A.T. como una promesa que se ve

realizada en el N.T. La llamada universal de Dios a la humanidad, recorre muchas páginas de la biblia.

> La conversión de [las personas] gentiles es ya ... aludida [en el A.T.] por Noé en la bendición de Jafet (Gn 9,27) y más claramente expresada en las promesas hechas a los patriarcas [Gn. 12.2; 15.5; 16.10; 22.17; 32.13; Dt. 1.10-11]. [Esta bendición] es, para los profetas, [una] señal de los tiempos mesiánicos. En Is. 2,2 (cf. Mq 4,2) el monte [de] la casa de Yavé [está asentado sobre la cima]de los montes y a él corren todas las gentes para recibir la revelación que sale de Sión. También los Salmos predicen la conversión de los gentiles (Sal 22,28; 86.9). El Mesías tiene la misión de [atraer a] los gentiles a Yahvé, Dios único (Is, 11,10-12; 49,6; 55,4-5).

4.4 El bautismo

En nuestro texto, el relator menciona el bautismo de Lidia y los de su casa (v.15), después de que ella acogió la fe por la intervención de Dios.

La Torá "conocía el baño de agua como medio legal de purificación para personas impuras (Lv.14.8; 15.16.18; Nm. 19.19)" (De Ausejo 1963,211).

> [El baño de] inmersión completa en agua ... ocurría en el rito normal judío de purificación, el *tebilah,* que fue probablemente, de modo más o menos remoto, el antecedente primario del bautismo cristiano ... ¿Dónde eran bautizados? ¿En el agua viva de una corriente? Esto es lo que prefiere la *Didajé*, sin duda sobre el modelo de algunas descripciones bíblicas para la purificación. Los preceptos levíticos suelen mencionar solo "el agua", sin "especificar el agua viva," y en los inicios del cristianismo los maestros fariseos ya habían inventado, al parecer, el *mikeveh,* un estanque de inmersión que se consideraba como puro si tenía las dimensiones adecuadas y la construcción prescrita, aunque el agua no corriera. (Meeks 1998, 247-248)

Lo esencial del rito, como bien lo expresan "los términos *baptizein* y *baptisma*, era simplemente un baño de inmersión" (Meeks 1998, 247). Poco a poco este bautismo de los prosélitos pudo pasar de simple baño de purificación a rito de iniciación (De Ausejo 1963, 211).

4.5 La hospitalidad

En nuestro texto, Lidia ofrece hospitalidad en su casa a los misioneros; este gesto de acogida se constituye en apoyo importante para la misión.

En el A.T. se consideraba la hospitalidad como objeto de bendiciones porque abría muchas veces las puertas a los mensajeros de la nueva alianza (cf. Gn.18,3; 19.2ss). En los textos del A.T., por ser "Israel una tierra de paso y un pueblo que conoció múltiples desplazamientos", la hospitalidad se consideraba importante (Aguirre 2001, 116).

Para los judíos, la tradición de "la hospitalidad se expresaba, ante todo hacia los pobres, e indigentes, y en la acogida a los sabios en la ley" (Aguirre 2001, 118).

En el judaísmo de la diáspora, la hospitalidad "era deber de alcance general" (De Ausejo 1963, 873). Las costumbres griegas han entrado al judaísmo a través de la diáspora helenística fuera de Palestina y contribuyeron para fomentar la práctica de la hospitalidad en diferentes lugares de la diáspora, para este fin ellos posibilitaron la instalación de posadas (Lc. 10.34). Los esenios tenían en cada ciudad un albergue para sus hermanos extranjeros. Hubo antecedentes en el mundo antiguo que ayudaron a promover este valor.

5. Aspectos de la redacción lucana

Analizaremos ciertos aspectos de la redacción lucana que pueden ayudar a comprender mejor el texto. Trabajaremos en esta sección el "itinerario del viaje", las secciones "nosotros" y el plan de Lucas como autor de presentar casos paralelos hombre/mujer.

1 Itinerario del viaje

Lo más probable es que Lucas haya compuesto su narración del viaje de Pablo a través de Asia Menor, Macedonia y Grecia, hasta llegar a Corinto, basándose en un supuesto itinerario, una lista de rutas y ciudades, elaborado por el grupo que acompañaba a Pablo.

> Algunos elementos de este itinerario se pueden encontrar en Hch. 16,6-8.10b.11-15; 17,1-4.10-11ª.15ª.17.34; 18,1-5ª.7s.11 ... En cuanto a la documentación que sirvió de base para el relato del viaje de Pablo a Jerusalén, con motivo de la entrega de la colecta (caps. 20-21), es probable que Lucas echara mano de un informe más completo, redactado por los miembros encargados de organizar la colecta (cf. el comentario a 20, 1-6). Estos dos tipos de fuentes estaban redactadas en primera persona del plural, de modo que no constituían una verdadera narración seguida y ordenada. (Roloff 1984, 319-320)

En los relatos mencionados encontramos varias características de estilo y contenido que nos dan pie para identificar el material de las fuentes pre-lucanas.

2 Pasajes escritos en primera persona plural

En los pasajes escritos en primera persona del plural, encontramos informaciones sobre el desarrollo de los viajes. El pasaje de Hch. 16.11-15 está escrito en primera persona del plural y parece fue tomada "casi literalmente del "itinerario primitivo" [de los viajes de Pablo]. "Se caracteriza por un estilo conciso, de tipo crónica, que renuncia a toda floritura novelística y se limita a consignar escuetamente personas, ciudades y hechos" (Roloff 1984, 325).

> [La redacción] en primera persona plural... aparecen y desaparecen inesperadamente en el curso de la narración (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18) ... [Estos] pasajes ... tienen ciertamente su origen en círculos paulinos, pero no se puede afirmar que se deban a la mano de Lucas ... Aparte de que, tomados en su conjunto, no constituyen una fuente autónoma ... todo el relato de la misión está tejido de materiales muy afines, por su estilo y contenido: los materiales pre-lucanos se reducen a unas cuantas informaciones sobre la ruta de viaje, ciudades visitadas, anfitriones de los misioneros y algunas dificultades especiales que surgieron en el curso de la misión. (Roloff 1984. 319-320)

En la tradición exegética de Hechos de los Apóstoles, las secciones "nosotros" han recibido diferentes interpretaciones. Estas secciones comienzan en 16.10. Manifiestan un problema particular: aparecen y desaparecen inesperadamente en el curso de la

narración. Algunos autores insinúan que el redactor usó el diario de viajes hecho por un compañero de Pablo, que podía ser Timoteo. Pero según Comblin (1988, 61-62),

> ... un compañero de Pablo no podría haber permanecido tan ignorante de aquello que Pablo repetía todos los días con toda su energía ... Ese discurso [Hch. 17.22-31] contiene una teología de Lucas, mas de modo alguno una teología de Pablo ... Hechos silencia completamente la teología paulina ... [Lucas está utilizando] un procedimiento literario para dar la impresión de mayor veracidad: un testimonio ocular confiere mayor valor a las afirmaciones del texto ... [se trata] de una moda literaria de la época. [Los pasajes "nosotros"] no son más que un procedimiento literario, con el que el autor quiere dar la impresión de haber sido testigo ocular de los sucesos narrados.

Inclusive algunos sugieren que "el redactor estaba en Filipos por comenzar allí el "nosotros" (Comblin 1988, 66). La opinión de Roloff al respecto es que se debe "descartar" esta propuesta, ya que Lucas no podría haber sido "testigo ocular" al presentar la información "de manera tan superficial y aséptica, limitándose a unos cuantos detalles irrelevantes, mientras que en los momentos verdaderamente trascendentales no deja ver por ninguna parte, ni en rasgos de estilo ni en informaciones de contenido, la presencia inmediata de un participante de la acción" (Roloff 1984, 319).

El redactor pudo haber recogido tradiciones de Efeso y las adaptó con gran libertad. "El examen de las fuentes es todavía muy precario, esto hace difícil reconstruir la vida de las comunidades mas antiguas a partir de la hipótesis de las fuentes" (Comblin 1988, 66).

3 Casos paralelos hombre/mujer

Encontramos en Hechos referencias importantes que parecen reflejar la inclinación de Lucas de incorporar en su narración un recurso literario que consta de presentar casos paralelos en que aparecen un hombre una mujer. Los ejemplos de esta construcción, situados fuera y dentro de la comunidad cristiana, pueden sugerir que Lucas tenía interés por el paralelismo masculino/femenino para lograr un mayor

énfasis en las mujeres y sus funciones en algunos relatos. Esto puede reflejar la inquietud de mostrar que la Palabra llega tanto a hombres como a mujeres y de demostrar la contribución femenina en los inicios de la iglesia cristiana.

Ramos (1998, 292-294) nos presenta un cuadro con la correspondencia estructural y temática del relato de Lidia (Hch. 16.13-15) y el del carcelero (16. 25-34), organizada en seis puntos.

	Hch.16.13-15	Hch.16.25-34
1. Encuentro entre las personas convertidas y los	Pablo y su equipo se encuentran en un lugar de oración con un grupo de	Después del temblor de tierra, el carcelero se precipita al interior de la

misioneros.	mujeres reunidas en el que Lidia participaba (v.13).	prisión y al constatar que ninguno de los prisioneros había escapado, se tira a los pies de Pablo y Silas (vv. 27-29).
2. Exposición de la palabra.	*"kai.....evlalou/men tai/j sunelqou,saij gunaixi,n* (v.13); (cfr. v.14b: ... *toi/j laloume,noij u`po. tou/ Pau,lou"%Å*	*pi,steuson evpi. to.n ku,rion VIhsou/n kai. swqh,sh| su. kai. o` oi=ko,j souÅ* (v.31). *- kai. evla,lhsan auvtw/| to.n lo,gon* ***tou/ kuri,ou*** (v.32)
3. Recepción de la palabra	*(Ludi,a% h;kouen(* (v.14ª)	*- ku,rioi(ti, me dei/ poiei/n i[na swqw/* ... (v.30b). *- kai. hvgallia,sato panoikei. pepisteukw.j* ***tw/| qew/|*** (v.34c).
4. Acción divina previa	Explícita: *h-j o`* ***ku,rioj*** *dih,noixen th.n kardi,an prose,cei* ... (14.b)	Implícita a*;fnw de. seismo.j evge,neto me,gaj* (v. 26).
5. Bautismo familiar (un signo de la conversión).	*w`j de. evbapti,sqh kai. o` oi=koj auvth/j(* (v.15ª).	*- kai. evbapti,sqh auvto.j kai. oi` auvtou/ pa,ntej paracrh/ma* (v.33)
6. Acogida/invitación de los misioneros (un fruto de la conversión).	*pareka,lesen le,gousa\ eiv kekri,kate, me pisth.n tw/| kuri,w| ei=nai(eivselqo,ntej eivj to.n oi=ko,n mou me,nete\ kai. parebia,sato h`ma/j* (15b).	*- kai. paralabw.n auvtou.j evn evkei,nh| th/| w[ra| th/j nukto.j e;lousen avpo. tw/n plhgw/n* (v.33a). *- avnagagw,n te auvtou.j eivj to.n oi=kon pare,qhken tra,pezan* (v.34ª).

Ramos (1998, 293-294) analiza la correspondencia temática entre estos dos textos, que hacen resurgir elementos temáticos comunes presentes en la obra de Lucas: creer y ser fiel al Señor, la proclamación y escucha de la palabra del Señor (v.32), ser

bautizado/a en la casa y el testimonio de la conversión (Hch.8.12.36; 10.24.47-48). "La proclamación y escucha dela palabra, se constituyen el medio por excelencia para conducir a mujeres y hombres a la fe".

Al observar los dos textos, Ramos percibe que el término *oi=koj* se repite cinco veces y se enfatiza la responsabilidad de la persona encargada de la familia, ya sea ésta mujer u hombre.

> En la conversión de la familia, se alude a todos los miembros (v.33): esto es muy importante para la misión: con ellos/as germinan las comunidades cristianas (v.40). Acoger en la casa, fue un fruto característico de la conversión. Permite a la asamblea de personas, ir a compartir el pan, la palabra y la práctica de la oración y la solidaridad (cf. Hch. 2.42-47; 4.32-37; 10.34-43; 12.12; Lc.10.38-42).

Ramos, al resumir los dos episodios, puntualiza la intervención de Dios a través de los misioneros y de la conversión. En el paralelismo de la redacción lucana ella descubre presente en los textos el llamado de Dios a la salvación a mujeres *o` ku,rioj dih,noixen th.n kardi,an prose,cein* ... v.14 y a hombres *ti, me dei/ poiei/n i[na swqw* (v.30b). La conversión llegó a ser posible por la fe en Jesús *pi,steuson evpi. to.n ku,rion VIhsou/n kai. swqh,sh| su. kai. o` oi=ko,j sou*Å (v.31). Concluye Ramos (1998, 294) con la explicación del origen y objetivo de estos textos: "están centrados sobre la proclamación de la Palabra del Señor y la fe siempre suscitada por Dios y sobre la escucha de la Palabra, con todas las implicaciones que esto comporta".

Hechos habla de la conversión de casas enteras (11.14; 16.15, 31-34; 18.8). Lucas nos muestra a través de toda su narrativa un cambio de la familia patriarcal a la comunidad de hermanos y hermanas. Cuando se describe en Hechos la vida de la comunidad de Jerusalén, se dice que partían el pan en las casas. La expresión utilizada es *katV oi=kon a;rton* (2.46; 5.42), que se traduce en casa o por las casas (Aguirre 1998, 82). La *koinwni,a* o relación de hermandad entre los participantes de las comunidades, es un rasgo en que se insiste comúnmente (2.42-47; 4.32-35; 5.12-16) y particularmente en 2.42 y 44-45. Sólo es explicable a partir de las iglesias domésticas

(Aguirre 1998, 83). La expresión "partir el pan en las casas" se refiere a la celebración eucarística, en donde lo más probable es que las mujeres también las presidieran.

El texto de Lidia (Hch. 16.11-15) es muy importante no solo porque a partir de ella, se propaga por Filipos y Macedonia la expansión misionera del evangelio, sino porque en estas comunidades muchas mujeres encontraban posibilidad de participación y protagonismo que les era negado en la sociedad en general, de allí que estas comunidades ejercieran especial atracción. La opinión de Witherington (1998, 149) es que Lucas al relatar esta historia manifiesta su interés por mostrar "las ventajas de grupos sin privilegio que abrazan el cristianismo". Lidia pasó a ser la primera conversa bautizada en Filipos y una figura central en la iglesia cristiana local.

6. Casa *oi=koj* en la sociedad greco-romana

El término *oi=koj* casa, es nombrado dos veces en nuestro relato (v.15) en relación con Lidia como cabeza de familia. El *oi=koj* tiene varios significados en el texto: las personas que la conforman, la vivienda y el lugar de acogida.

Para acercarnos a la significación de casa *oi=koj* en Hechos vamos a analizar algunos de sus aspectos dentro del sistema greco-romano lo que se entendía por *oi=koj* en esta sociedad, quiénes la constituían, rangos de las personas, su función dentro de la economía y la política, tipos de casas según la condición social. Esto nos permitirá conocer su importancia, su rol en la sociedad y en la vida de la familia.

Se conoce, por los documentos escritos, "la importancia de la casa como base y modelo de la vida social, económica y política griega, desde los tiempos de Homero, hasta el período del imperio romano". Existía sintonía entre casa *oi=koj* y la ciudad *po,lij(* era reconocida "histórica y sociológicamente" por el "desarrollo social que tuvo lugar desde la casa inicial, hasta la tribu, confederación, la polis y el estado" (Elliott 1995, 242).

6.1 *Oi=koj* como unidad de producción

El *oi=koj* es considerado en esta sociedad como "unidad básica de producción y auto-mantenimiento". Producía todo lo que se necesitaba para vivir y sobrevivir (Elliott 1995, 242-243).

> El término *oi=koj* expresa una de las realidades sociales, económicas, políticas y personales fundamentales del mundo antiguo. *Oi=koj* (y, menos frecuentemente, *oi.ki.a*) es mi casa y mi hogar con todas sus personas, bienes, mi familia y mi linaje, mi "identidad", el lugar al que "pertenezco" y donde cumplo con mis obligaciones morales. (Elliott 1995, 61)

Para pertenecer a la casa no se necesitaban lazos de sangre. Participar de la casa daba identidad a las personas y no tenerla era como carecer de identidad. "La economía ... giraba por lo general en torno a la casa: pequeñas industrias artesanales y negocios diversos; allí nació el término economía *oi=koj/nomoj"* (Arens 1995, 86). La casa funcionaba como unidad básica de producción económica y organización social (Stegemann y Stegemann 2001, 375).

6.2 Casa en relación con la familia

Se entendía por *oi=koj* en esta sociedad el grupo humano, la familia extendida, que integraba personas de varias generaciones y parentescos e incluía a esclavos, libertos que laboraban en la empresa casera.

Esta cantidad de personas estaba vinculada a la casa "no solo por motivos de parentesco, afinidad y antigua servidumbre (libertos), sino por el hecho de ser colonos y arrendatarios, deudores o beneficiarios y hasta simples amigos tradicionales de la misma". Para la sociedad romana, la clientela se consideraba en un sentido amplio, perteneciente a la familia extensa, a la que debían apoyo y defendían siempre (González 2002, 152).

La figura del padre *paterfamilias*, en el seno de la familia, era importante, "se le consideraba dueño de la casa, a la que daba su nombre". Tenía gran autoridad, casi absoluta (González 2002 153). Los hijos constituían la familia aun después de casados, y se sometían a la autoridad paterna: no tenían libre acceso a "los bienes familiares,

salvo de un *peculium* particular, lo mismo que los esclavos". Otro factor importante en la familia romana era el de la mujer: "En la familia romana, otro aspecto importante es la figura de la señora de la casa, llamada unas veces *matrona* y otras simplemente *domina*. ... la mujer en la sociedad romana gozaba de una alta consideración" (González 2002, 154).

Según Meeks (1998, 57-58), participar de una familia implicaba compartir una red de relaciones, que se pueden clasificar en dos clases, en primer lugar una interrelación de "roles desiguales, desde el esclavo hasta el *paterfamilias".* En segundo lugar se incluían nexos entre "cliente y patrono, y un cierto número de relaciones análogas, pero menos formales: el matrimonio, los hijos, los parientes próximos con quienes se establecían relaciones de protección y subordinación". Sólo un 5 o 7% de la población eran dueños de esta clase de *oi=koj*, es decir los que ostentaban el rango de *paterfamilias* (Arens 1995, 114).

El concepto tradicional de familia *oi=koj* ha sido considerado el lugar "donde comienza, se estimula y se difunde la vida política". Fue la estructura básica de la sociedad greco-romana, que elaboró la teoría del estado *politeia* a modo de la casa y como su extensión. Donde se implantaba el *oi=koj* como modelo de asuntos políticos, esos deberes domésticos servían de guía para definir las obligaciones ciudadanas (Elliott 1995, 240-242).

6.3 La casa como vivienda

Existía en todo el imperio romano una uniformidad cultural enorme dentro de las normales diferencias regionales (González 2001, 146). Las ciudades por lo general eran amuralladas, tenían su puerta de acceso que cerraban por la noche. Las ciudades se parecían mucho unas con otras, "tanto en su disposición, su despliegue arquitectónico y sus servicios, como en su estructura social" (Arens 1995, 114). A la casa particular se invitaba a los parientes y amigos a reuniones, comidas; ésta se consideraba eje de la vida social (González 2002, 145).

Este mismo autor explica las clases de viviendas urbanas en el tiempo en que se escribió Hechos de los Apóstoles: "El primer modelo lo constituye la *domus*

propiamente dicha ... Es la casa normal de la gente acomodada, aunque ésta no pertenezca a la aristocracia, ni al mundo de la política" (González 2001, 147).

Era frecuente que la *domus* tuviera una serie de pequeños locales "destinados al comercio, e incluso viviendas, que contaban con acceso directo desde la calle y no se comunicaban con la gran mansión" (González 2001, 147-149).

Una segunda clase de viviendas, según González (2002, 149), era la denominada *insulae,* es decir manzanas o cuadras:

> Se trata de casas de vecindad, en la que cada familia vive en un piso. En este caso el edificio está concebido más en función del exterior que del interior. Así las fachadas pueden ser relevantes y a ellas se abren ventanas y balcones. El inmueble puede tener tres o cuatro plantas, a las que se accede por un portal con escalera interior ... Estas casas, de las que los más típicos ejemplares se han conservado en la ciudad de Ostia, constituían el hogar de una gran parte de la población de Roma y de otras ciudades del imperio.

Las *tabernae* constituían la tercera categoría de viviendas en las ciudades romanas, consistían en pequeños locales en cualquier edificio y talleres con salida al exterior a través de una puerta a la calle.

> Allí se instalan tiendas, talleres y otros negocios. En el interior hay una trastienda sin ventilación, que puede servir de habitación al comerciante. En ocasiones una oscura escalera permite acceder a una especie de entresuelo (*pergula*), transformado en pobre vivienda, que puede incluso ser alquilada. Estas tabernas abundantísimas, eran los tugurios de las ciudades, donde vivía miserablemente la gente más humilde. (González 2002, 147-149)

Las condiciones habitacionales de la gran mayoría eran precarias, según estudio de A. G. Mckay citado por Arens (1995, 114). Eran precarias por lo general, ya que constató que menos del 10% del total de la población "vivía en *domi* o casas acomodadas", incluyendo a los esclavos domésticos. "Un gran porcentaje vivía en *insulae* o complejos habitacionales, o se acomodaba en un cuarto detrás del taller en el que trabajaba". Un 20% por lo general era al extremo pobre "para tener un lugar protegido, fijo y seguro donde dormir".

Las viviendas eran por lo común "pequeñas", oscuras, con poca ventilación y por esa razón se permanecía poco tiempo en ellas. Estas circunstancias contribuían a la utilización de lugares públicos para reuniones. Personas de diferentes sexo, condición social y económica se encontraban en estos espacios. "Perpendiculares a las grandes avenidas se hallaban varias calles más estrechas, con casas adosadas (pequeñas en comparación con las nuestras), formando barrios. Las canalizaciones para desagüe corrían a lo largo de las calles" (Arens, 1995, 114). Tamez (2004, 70) nos recuerda donde vivía la población no-élite: "vivían en cuartos muy pobres, pequeños y oscuros de los *insulae,* que muchas veces no contaban con espacios abiertos en su interior".

6.4 Casa, estratificación y status

La estructura social, la administración doméstica, la posesión de las tierras, la riqueza, las relaciones de parentesco, "la condición familiar y la libertad eran factores que determinaban la clase social a la que se pertenecía, el status social que se poseía y los modos de interacción social" (Elliott 1995, 243).

La economía de la sociedad greco-romana se caracterizaba esencialmente por la propiedad privada, "fuese de unas cuantas hectáreas o de los enormes dominios de los senadores y emperadores romanos, un mundo de comercio y manufactura privada". La élite y los grandes comerciantes "tenían gente secundaria, atípica, marginada" (Finley 1975, 32).

El estrato inferior contaba con pequeñas industrias artesanales y negocios diversos. La aristocracia y la burguesía eran latifundistas, vivían de sus rentas, eran propietarios de talleres grandes o se dedicaban a la política y a la filosofía (Arens 1995, 86). "En los estamentos sociales inferiores, especialmente entre familias pobres, las mujeres trabajaban a la par que los cónyuges" (Arens 1995, 88). Las y los comerciantes, que poseían probablemente también una pequeña empresa industrial, pertenecían a lo sumo, a los ambientes más acomodados de los estratos inferiores.

La familia "se constituía como unidad social y económica donde las mujeres se responsabilizaban de la crianza, el vestido y la distribución de los alimentos y otras tareas necesarias para sacar adelante el grupo" (Malina 2002, 365).

En el mundo greco-romano el *oi=koj* es base y modelo para las formas de "identidad social y una base de apoyo comunitario" (Elliott 1995, 254). Existían muchas asociaciones comunitarias por toda la geografía del imperio, que no solo vivían y trabajaban juntos en la misma casa o vecindad, sino que construían casas para fines profesionales y posiblemente religiosos. Más aún, no eran solo los gremios los que y utilizaban el término *oi=koj* para designar al grupo. "Tanto los grupos religiosos paganos como los cristianos concebían también a sus respectivas comunidades, como constitutivas de una casa o de una familia". *Oi=koj* se traduce como toda la casa: "domicilio, edificio, morada, cuarto o habitación, sala o lugar de reunión", posesiones, una organización o forma de comunidad social (Elliott 1995, 254-256).

6.5 Cristianismo primitivo, estilo *oi=koj*

El *oi=koj* fue considerado durante todo el primer siglo "lugar y el foco social fundamental del movimiento cristiano ..." Esta circunstancia incidió de manera concreta en las comunidades a nivel "psicológico, sociológico y teológico". En los hogares y desde los hogares, se buscaban nuevos creyentes. No eran tan solo individuos sino casas enteras las que se convertían y transformaban por el anuncio del evangelio" (Elliott 1995, 282).

Gülzow, citado por Stegemann y Stegemann (2001, 375-376) dice "que la "célula" de las comunidades cristianas son las comunidades domésticas":

> De 1 Cor 16,15 (los miembros de la casa de Estéfanes son los primeros cristianos de Acaya), podemos deducir que la historia del cristianismo en una ciudad empezaba por lo general, con la conversión de una casa. Por parte, se describe a las comunidades de creyentes en Cristo con términos procedentes de este ámbito de la experiencia social. Son presentadas incluso, explícitamente, como la casa *oikos* de Dios (1Tim 3,15) y a sus miembros, como miembros de la casa *oikeíos* de Dios, (Ef 2,19) o como hermanos en la fe (Gal 6,10). El apóstol Pablo presenta su ministerio de predicación como *oikonomía,* esto es, como la tarea del gobierno y administración de una casa (1Cor 9,17). (Stegemann y Stegemann 2001, 376)

La mayor parte de las iglesias primitivas se reunían en las casas. Encontramos en los escritos del N.T. muchas evidencias de esto. Por ejemplo Pablo, escribe desde

Efeso a la iglesia de Corinto, envía saludos de parte de Aquila y Prisca junto con "la Iglesia de su casa" *th/| katV oi=kon auvtw/n evkklhsi,a|* (1Cor. 16:19). "Esta expresión es frecuente y no se refiere solo a la familia del mencionado o a los habitantes de su casa, sino que abarca a más cristianos que se reúnen en torno a ellos y que, incluso, de alguna forma, adhieren a esa casa cristiana" (Aguirre 1998, 85). Otros tres pasajes usan una fórmula similar (Rm. 16:5; Flm. 2; Col. 4.15).

A nivel teológico, la comunidad se denominaba "la casa de Dios, el nuevo templo en el que el Espíritu habita". Entre las personas más ricas que acogían la fe en Jesucristo había también mujeres (Hch. 17.4.12), y "estas jugaban un papel importante en la fundación, mantenimiento y promoción de las iglesias domésticas ..." Estas "iglesias domésticas fueron el lugar donde los primeros cristianos celebraban la Cena del Señor y predicaban la buena noticia" (Schüssler 1989, 227). Según Stegemann y Stegemann (2001, 379), las comunidades cristianas se inspiraban en el modelo de la casa antigua.

En Hch. 12.12 se menciona la casa de una mujer como lugar de reunión de los creyentes: la casa de María *th.n oivki,an th/j Mari,aj.* En 16.15 se hace referencia a los miembros de la casa de una mujer, Lidia: *o` oi=koj auvth/j.* Lidia misma lo expresa así: mi casa *oi=ko,n mou*. Ella la ofrece como sede para la actividad misionera. En 16.40 se vuelve a mencionar la casa de Lidia, esta vez como sede de la nueva comunidad cristiana de Filipos. Tales expresiones indican la realidad de las iglesias domésticas y la importancia de las amas de casa en la vida de la iglesia primitiva.

7. Conclusiones

El texto refleja un interés por la evangelización de los gentiles, aunque los misioneros acuden primero a la sinagoga en búsqueda de personas judías. Según el libro de Hechos, era una costumbre de Pablo, cuando llegaba por primera vez a una ciudad, comenzar su predicación en la sinagoga judía y solo tras ser rechazado, se dirigía abiertamente a los gentiles.

Algunos gentiles se sentían atraídos por el judaísmo y se unían a sus prácticas en diferentes grados. Es entre estas personas gentiles que los misioneros encontraban mayor respuesta, ya fueran prosélitos, temerosos de Dios o simpatizantes del judaísmo. Entre ellos había un buen número de mujeres.

La proclamación de la Palabra, la actitud de escucha y acogida, son medios decisivos para posibilitar las experiencias de fe. Lo que comenzó en Filipos, con una acogida de la Palabra por una mujer, más su oferta de hospedaje misionero, llegó a ser una iglesia con sede en su casa y una base para el movimiento misionero.

La conversión de mujeres u hombres con toda su familia, y su práctica de hospitalidad, constituyó en el germen del cristianismo primitivo. El testimonio de bautizados/as en sus casas producía frutos desde la cotidianidad que fueron decisivos en el desarrollo de la misión cristiana: la acogida, el apoyo mutuo, la oración, la hermandad, el compartir del pan, la solidaridad.

En la época de Pablo y de Lucas, las mujeres participaban en la sinagoga, pero también era posible que ellas se reunieran en su propio culto religioso, aun cuando esto no fuera lo corriente ni tuviera una aceptación plena.

Lidia es nombrada en el texto sin referencia a un varón: ella administraba su casa y tenía capacidad para ayudar en el impulso de la misión cristiana. No había un *paterfamilias* quien gobernara la casa en este caso; la autoridad está en manos de Lidia. Por esta razón el protagonismo de Lidia es mencionado de manera explícita en el relato, al ser presentada por el nombre, profesión, tradición religiosa; ella no solo escucha a los misioneros sino que habla, suplica, persuade y lo que dice tiene peso teológico: "Si juzgáis que soy fiel al Señor, venid, quedaos en mi casa". Se nombra dos veces la casa en referencia a ella como encargada.

La casa como realidad socio-económica permitía a las mujeres el acceso a la vida pública por las relaciones que allí se generaban, toda una red de comunicación entre patronos, clientes; amigos, parientes, esclavos, libertos, colonos.

El texto de estudio (Hch. 16.11-15 junto con 16.40) refleja los inicios de comunidades de fe en las casas, donde las mujeres ejercieron un papel importante, fueron animadoras de comunidades y ejercieron protagonismo.

La hospitalidad de Lidia contribuyó no solo a la protección de los misioneros, quienes corrían peligro en la colonia romana de Filipos, sino que contribuyó para que se continuara la causa evangelizadora y se fundara un centro cristiano en su casa.

CAPÍTULO II

Mujeres del "camino" en búsqueda de su propia casa

Utilizamos la figura del "camino" para hablar de las mujeres cristianas, por ser una de las primeras formas de denominar a los/as cristianos/as en Hechos. Las mujeres que se convertían y formaban parte de las comunidades en las casas eran numerosas. Se encuentran muchos testimonios de su participación activa e igualitaria como también de su protagonismo. Ellas sufrieron persecuciones junto con lo varones.

Vamos a incursionar en la sociedad grecorromana del siglo I desde una investigación sociológica especialmente en el período de la redacción lucana, con un interés particular por el tema de "la casa" y las mujeres, los aspectos histórico-sociales de las protagonistas dentro de su contexto. En el interior del sistema dominante de la sociedad greco-romana, trataremos de ver a las mujeres desde su cotidianidad en "la casa" y las visualizaremos a partir de las realidades de la *pax romana* que se imponía a todos los pueblos subyugados y ejercía su poder sobre las personas en todos los niveles de la vida (Míguez 1988, 87-88).

Después analizaremos dos ejes importantes del texto, "la casa" y "las mujeres" en relación con el movimiento cristiano misionero, en Hch. 16.13-15 y en la obra lucana. Trataremos de percibir en los orígenes del movimiento cristiano el rol, la participación y el aporte de las mujeres en el nacimiento de las primeras iglesias, en medio de las diferencias particulares de cultura y de etnia dentro de un sistema de poder que se extendía sobre todo el mundo.

1. Las mujeres y el *oi=koj* en la sociedad greco-romana

La sociedad greco-romana estaba estructurada de manera jerárquica y se articuló a partir del ordenamiento de la casa, de forma androcéntrica, bajo la autoridad absoluta del *paterfamilias* (González 2002, 153). El varón era el cabeza de familia y detentaba la máxima autoridad en las relaciones familiares (Meeks 1998, 46). En la sociedad mediterránea antigua estaba bien delimitado el espacio público y privado, se asignaba a los varones la esfera pública y a las mujeres la esfera privada. Se daba una fuerte división de funciones de acuerdo con los géneros masculino y femenino (Navarro 1997, 36). Míguez (1988, 87 y 91), al estudiar la ideología del imperio, percibe un sistema que destruía a las personas y creaba desniveles sociales. Este sistema "sacralizó el poder" desde una jerarquización apoyada en el militarismo, la dominación política, económica y el factor religioso. El poder romano del siglo I logró auto-afirmarse, impuso su autoridad absoluta bajo pretexto de ser requerido por los dioses.

La casa imperial se constituyó en "centro de la administración religiosa romana". La vida religiosa "se extendió a las provincias con un claro significado político". La diversidad de cultos provinciales y griegos se complementó con los intereses del factor religioso romano. "La religión es la piedra angular del imperio" (Míguez 1998, 89-90).

> Intentar cambiar este ordenamiento jerárquico era considerado un acto peligroso que atentaba contra el orden social establecido ... En este sistema de poder, las diferencias particulares de cultura y de etnia, poco contaban, ya que la *pax romana* se imponía sobre los pueblos subyugados (Míguez 1988, 88-91).

El dominio romano se estructuró con base en un sistema militar imperial, "la intervención de la fuerza armada romana es la factora de la paz" (Míguez 1988, 87). El régimen de las ciudades del imperio se asemejaba de manera general al diseño de la propia Roma, "que, por otra parte, coincidía en la mayor parte de los casos con el de la tradición de las ciudades mediterráneas". La separación "del imperio en Provincias" era un factor típico de carácter administrativo, "que se superponía, respetándola, a la red de ciudades, que constituía la base política y jurídica del imperio" (González 2002, 67 y 69).

> Con el tiempo, las ciudades se llenaron de "residentes" sin ciudadanía: comerciantes, artesanos, exiliados etc. Esos residentes conservaban cierto sentido de identidad étnico-religiosa, que se expresaba en el culto y en asociaciones voluntarias. Entre los residentes extranjeros, los judíos ocupaban una posición especial: acostumbraban estar organizados como comunidad específica, regidas por sus propias leyes e instituciones; siempre luchaban por alcanzar la ciudadanía y la igualdad como los ciudadanos. (Confederación de Religiosos/as del Brasil 1999, 172)

1 Estratificación social y status

Las condiciones de la estructura y la gestión doméstica, como la posesión de tierras, la riqueza, las relaciones de parentesco, la condición familiar, la libertad, eran factores que determinaban la clase social a que se pertenecía, el status social y los medios de interacción social.

Las mujeres de las clases bajas vivían en mayor sometimiento que las mujeres de la élite. Sobre las mujeres del pueblo recaía con rigor el peso del moralismo del sistema dominante, que las obligaba a permanecer sumisas a la autoridad de sus maridos.

> Los modelos patriarcales de la familia, en los que el varón era siempre superior a la mujer, como los padres a los hijos y los amos a los esclavos, encontraban un firme apoyo en la ley y en las enseñanzas moralistas de los retóricos y los satíricos, quienes deploraban constantemente su deterioro. (Meeks 1988, 46)

Sin embargo por la presión económica a la que vivían sometidas las familias pobres, esto hacía que las mujeres tuvieran que salir a trabajar y a la vez participar de la vida pública como vendedoras o administradoras de negocios. Esta circunstancia les daba a ellas oportunidades de romper con el ámbito privado de las casas y superar el círculo de dominación a la cual se habían visto sometidas (Meeks 1988, 46).

> La ley romana y, aparentemente, las costumbres judeo-helenistas... permitía a las mujeres poseer y administrar sus propiedades y sus casas, no solo las mujeres de las clases superiores, sino también las de condición más modesta, quienes tenían la oportunidad de dirigir sus negocios ... [y adquirir algunas posesiones]. (Schüssler 1989, 233)

Gran parte de las mujeres libertas no eran ricas, pertenecían a "la clase trabajadora romana, sirviendo como tenderas, artesanas o continuando en el servicio doméstico". Los oficios que realizaban eran en su mayor parte aquellos que habían ejercido siendo esclavas (Pomeroy 1990, 221). "Las comerciantes que contaban con una pequeña empresa industrial pertenecían a lo sumo a los ambientes mas acomodados de los estratos inferiores" (Stegemann y Stegemann 2001, 511).

1.2 La casa como lugar de socialización

En el siglo I regían en todo el imperio los mismos principios sociales tendientes a exaltar la cohesión familiar en las casas, al estilo greco-romano. Las mujeres en esta sociedad patriarcal se ocupaban de los quehaceres de la casa.

> [Tenían] su radio de acción ... [en] la casa ... ocupada[s] en los quehaceres domésticos, al servicio de los varones de la familia, o de la casa y si no recluidas a un telar (cf. 1 Tim 5,14; Tit. 2,3ss). (Arens 1995, 86-87)

Sin embargo, según Thraede (1970, 197ss), esta concepción "del aislamiento típicamente oriental de las mujeres en la sociedad mediterránea que prevaleció en un tiempo, había perdido valor". Las mujeres ya no estaban recluidas en la casa, tenían más autonomía y oportunidades de participar en la vida pública.

> [No] se puede hablar de una exclusión general de las mujeres en la antigüedad de la vida pública de la *polis* ... no se puede ignorar ciertamente que en Roma (y en otros lugares) las mujeres participaban asimismo en las manifestaciones oficiales (por ejemplo en el teatro) y que salían de casa también por otros motivos. (Thraede (1970, 197ss)

Según Míguez (1988, 92), la familia era considerada en esta época como un "centro de socialización y de control en todos los lugares en que se imponía el poder del imperio. Así "los esclavos no tenían derecho a tener una familia propia. Su familia era la del patrón". La concepción familiar, según Míguez (1988, 92), se legitimaba a través de la ideología religiosa:

> ... una simbólica religiosa, donde se fundían los símbolos de la autoridad familiar con la estatal ... El estado ... tenía justamente en las vestales, las vírgenes encargadas de mantener vivo el fuego sagrado del "hogar estatal", la única función sagrada que aparecía en la religión tradicional de Roma. La lealtad familiar justificaba el nuevo esquema de poder. El culto estatal era entonces, al menos parcialmente, la extensión del culto familiar ... bajo la administración del padre de familia, y la mujer, los niños y los esclavos eran incorporados subordinadamente a él.

La casa está estructurada a nivel social de forma definida, que es importante conocer para entender la sociedad de entonces, "las pautas de comportamiento" de las personas. La familia en ese contexto se constituye en la base del estado (González 2002, 146).

Filón, un judío del siglo I, expresa, respecto al gobierno de la casa y de la ciudad, que:

> ... la naturaleza de las comunidades es doble, unas son menores; las mayores se llaman ciudades y las menores, familias. En cuanto a la administración de las dos formas, a los varones ha correspondido la de las mayores y se llama administración del estado, mientras que a las mujeres ha correspondido la de las menores, que se conoce como administración doméstica.

Según Torjesen (1996, 71), a partir de la división de funciones en la esfera pública y privada se van vislumbrando las responsabilidades de dirección para uno y otro sexo, en que la mujer define su rol como administradora del *oi=koj*. La renuncia de los varones a la responsabilidades domésticas dio por resultado una clara división teórica de la autoridad entre varones y mujeres". Torjesen (1996, 71) señala que un escrito realizado por miembros de la comunidad neopitagórica italiana (siglo II o III a.C.) lo manifestaba de manera concreta: "nosotros hemos de ser generales y funcionarios de la ciudad y políticos, mientras que las mujeres velarán por la casa, se quedarán en ella y acogerán y cuidarán de sus esposos". Más tarde, Juan Crisóstomo expresa las mismas convicciones: "[Una mujer] garantiza la seguridad completa de su marido y lo libera de todas las preocupaciones domésticas como son la administración del dinero, la costura, la preparación de los alimentos y el decoro de los vestidos".

La concepción en la antigüedad sobre "la administración de la casa y el rol que en ella correspondía a las mujeres, variaba continuamente en función del contexto". Sin embargo, en muchos aspectos cotidianos había la posibilidad de cambiar lo que estaba estructurado, según Torjesen (1996, 66), "la familia era un espacio que desafiaba las categorías rígidas en que se trataban de encasillar los sexos".

> El puesto central que ocupaba el cabeza de familia masculino en la perspectiva jurídica condujo a la paralela marginación de la figura de la esposa ... [Pero] al margen de esta ideología también surgió en primer lugar, la visión jurídica de las funciones propias de la mujer en el espacio doméstico. (Torjesen 1996, 67)

La teoría social fundamentada en la esfera pública/privada perdió peso al enfatizar en la superioridad de la esfera pública del estado en relación con la privada familiar. Esta medida dio como resultado, "que las mujeres quedaban convertidas en autoridades exclusivas de la casa". Por esta razón era común en la antigüedad la figura del cabeza de familia, varón o mujer, en la vida cotidiana (Torjesen, 1996, 65).

> Sólo una acertada administración económica podía asegurarle a la familia un buen funcionamiento como unidad económica ... la familia antigua era al mismo tiempo una unidad de producción y de consumo ... La función de quien administraba una casa se parecía más a la tarea del gerente de una pequeña industria que a la de una madre de familia actual. (Torjesen 1996, 76)

Las mujeres en esta época tenían habilidad para administrar lo relacionado con la casa, tanto a nivel interno como externo. Era algo común que las esposas se encargaran de llevar adelante la casa ante las ocupaciones de los varones griegos en cargos públicos. Muchas veces sus esposas se ocupaban "de administrar los asuntos familiares en ausencia de sus maridos" (Torjesen 1996, 81).

Esta función de cabeza de familia tanto de varones como de mujeres "representaban un importante potencial para las primitivas comunidades cristianas" (Torjesen, 1996, 83). La condición de cabeza de familia cualificaba también a una persona para ocupar cargos de responsabilidad en la sociedad. "Gobernar la casa implicaba responsabilidades administrativas, económicas y disciplinares, por lo que se constituía una buena preparación para asumir responsabilidades semejantes en la comunidad" (Torjesen 1996, 81-83). Se encuentran fuentes que consignan las responsabilidades correspondientes a las mujeres encargadas de la casa:

> ... mujeres cabezas de familia, compraban y arrendaban casas, huertos, viñas y olivares, que trabajaban por su cuenta. Estas mujeres hacendadas pagaban tributos, eran legalmente responsables y administraban sus propiedades ... supervisaban una variedad de industrias domésticas, en las que destacaban el hilado, el tejido y la manufactura de ropa ... la producción de cerveza o la confección de guirnaldas para las celebraciones festivas. (Torjesen 1996, 63)

1.3 Condición de las mujeres en la sociedad greco-romana

El sistema dominante consiguió legitimarse como ley natural del orden: justificó las desigualdades e injusticias de las estructuras sociales y de la realidad cotidiana. El sistema de ese tiempo favorecía la mayor parte de las veces a unos en detrimento de otros. Meeks (1988, 47) hace referencia a una expresión de Filón, quien afirmaba la

inferioridad de las mujeres y elogió a la emperatriz Livia por "la instrucción (*paideia)* que esta había recibido que la capacitó para "ser un varón en su capacidad racional".

> Pero de hecho se daba en esa época cada vez más las oportunidades para las mujeres, de romper con sus esquemas. La *patria potestas* tradicional de Roma era menos absolutista desde el tiempo de la república; las reinas helenistas de oriente y Egipto habían impuesto un modelo de ambición y crueldad "masculina" que pronto imitaron las mujeres de las casas Julia y Claudia. Se propusieron incluso justificaciones teóricas que planteaban la igualdad entre hombres y mujeres. (Meeks 1998, 46-47)

En esta sociedad, muchas mujeres no eran consideradas ciudadanas, tampoco participaban en el gobierno del estado. La autoridad que ejercían en el ámbito familiar carecía de interés para el filósofo. El "silencio impuesto a las mujeres" fue considerado en esa época como una virtud y se constituía en impedimento para su "acceso a la esfera pública". Se le daba poca importancia al discurso de las mujeres, que estaba limitado al espacio privado (Torjesen 1996, 122). A pesar de esta situación desventajosa, algunas mujeres tuvieron acceso a la ciudadanía y les confiaron ciertas funciones.

Se conocen datos que muestran a las mujeres como parte del sistema.

> En la clase gobernante de la sociedad, es decir, en la élite romana junto con sus colaboradores griegos, las mujeres gozaban de una relativa libertad de acción que les permitía ejercer bastante iniciativa propia. En asuntos económicos, por ejemplo, podían gestar empresas y manejar bienes heredados o aún ganados por ellas mismas. (Foulkes 1996, 51)

En las inscripciones se encuentran testimonios de la actividad empresarial o comercial de muchas mujeres y sus maridos, quienes se ganaron la admiración por sus donaciones a la ciudad (Meeks 1988, 47).

A las mujeres, independientemente de su posición social, les estaba cerrado, por lo general, el acceso a las instituciones y cargos políticos. Pero el hecho de que ellas estuviesen excluidas en principio de los cargos políticos y de los consejos rectores de

la *polis* no significa, de todos modos, que no ejercieran ninguna influencia política (Stegemann y Stegemann 2001, 501).

> La actividad profesional de muchas mujeres hacía necesaria su presencia fuera del ámbito familiar (por ejemplo en el mercado) ... simplemente por razones económicas, era imposible una rígida observancia de la separación de los sexos o el confinamiento de las mujeres en casa. (Stegemann y Stegemann 2001, 501)

En el imperio se incentivaba el orden del *oi=koj*. Reducir a las mujeres a este espacio posibilitaba la consolidación y legitimación de la casa. La forma como estaba estructurado el *oi=koj* facilitaba las relaciones entre las mujeres y de éstas con clientes, sirvientes, amos o negociantes. También se entretejían redes de una casa a otra, entre las mujeres de la comunidad que estaban relacionadas con los rituales de muertes y de nacimientos, como las parteras o las embalsamadoras (Stegemann y Stegemann 2001, 502). Este comportamiento de las integrantes del *oi=koj* se consideraba adecuado y significaba básicamente obedecer a los requerimientos del sistema dominante.

La casa estaba estructurada y se regía prácticamente de la misma manera que la sociedad.

> ... Cuando se consideraba la familia en relación con la *polis*, se subrayaba la autoridad jurídica del varón y se describía a las mujeres como miembros de la familia estrictamente subordinados. Por otra parte, los autores antiguos trataban ... de establecer un contraste entre los cometidos propios del género masculino y los del femenino, asimilándolos a la actividad del estado y de la familia, respectivamente, con el resultado de que las mujeres quedaban convertidas en autoridades exclusivas de la casa. (Torjesen 1996, 65)

Cuando "el cabeza de familia poseía el poder de decisión *arbitrium* en la casa, la cabeza femenina era la única a la que incumbía la administración *ministerium"*.

La formación de los hijos era la labor principal de la *materfamilias* que tendía al cumplimiento fiel de los deberes familiares, la conservación y el incremento de su prestigio y honor. El cumplimiento de este deber por parte de la matrona era adinerado en esta sociedad. En los ritos religiosos los antepasados eran tenidos muy en cuenta y estas relaciones ayudaban a consolidar la familia como unidad social, "pero

solo una acertada administración podía asegurarle un buen funcionamiento" (Torjesen 1996, 75-76).

Podemos decir que a pesar de las concepciones discriminatorias y de la inferioridad a la que se veían sometidas las mujeres en esa época, al querer reducirlas a la esfera privada y dominar su entorno, muchas de ellas en la vida cotidiana aprovecharon varias circunstancias adversas o favorables para ir apropiándose de su espacio. Al ser encargadas de la administración de la casa, la transformaban en un espacio intermedio entre lo privado y lo público. Participaban en asociaciones y trabajaban a la par de los varones. Su vinculación con los cultos religiosos también posibilitaba ir transformando su entorno.

Según los datos anteriores podemos decir que en la sociedad grecorromana del siglo I las mujeres actuaban con cierta libertad a pesar del énfasis de la ideología dominante y patriarcal.

> Su papel e influencia social, resultaba esencial en la vida pública y la privada. Esto sucedía no sólo en Roma y en las clases altas, sino prácticamente en todo el imperio y a todos los niveles. Mucho había cambiado en esto la sociedad desde hacía pocos siglos. (González 2002, 157-158)

En la época greco-romana se le dio más importancia al imperio que a "la casa y la polis". La ciudadanía ya no consistía en pertenecer a la familia y las leyes no consideraban a las mujeres como aquellas que debían dar una descendencia legítima. No fueron consideradas reproductoras, ellas mismas se tornaban en propietarias. En este período "las mujeres tuvieron acceso a la ciudadanía" por causa de los servicios prestados a la ciudad y ciertas funciones les fueron confiadas. También es digno de mencionarse el importante papel que la religión ejerció en lo tocante a la relativa libertad de las mujeres, porque les ofrecía oportunidad de aprendizaje y de acción social (Schüssler 1989, 131).

Las mujeres en esta época participaban libremente en actividades religiosas y ocupaban puestos importantes al menos "en el mundo religioso como pitonisas, sacerdotisas, diaconisas" (Arens 1995, 88). La participación de las mujeres en las religiones de misterio, en los cultos esotéricos y en las escuelas filosóficas contribuía para su emancipación (Schüssler 1989, 131). "Algunas inscripciones recuerdan los

nombres de sacerdotisas de diversos cultos antiguos" (Meeks 1988, 48-50). Dentro de estos cultos era más probable encontrar cierta igualdad entre hombres y mujeres.

Según Meeks (1988, 46), eran muchas las mujeres que traspasaban "las categorías sociales para mejorar sus vidas ... [en medio de] fuertes tensiones internas dentro de sus familias y de sí mismas", a pesar de que una gran parte de la sociedad consideraba sagradas estas fronteras. Pomeroy, citada por Meeks (1998, 46), menciona el matrimonio por conveniencia:

> ... [de] "esclavas y libertas imperiales desde el punto de vista de las mujeres ... En algunas categorías sociales (libertad, origen), ella suponía una ventaja para él; en otras (dinero, influencia, posible educación o profesión) él podía mejorar la posición de ella.

Una tendencia de la época helenística anterior al siglo I era cierta sensibilidad hacia personas vulnerables, esclavos, mujeres, niños y también en relación con los animales. Eso se expresó de muchas maneras, en la pintura y en la poesía, mediante la valoración de la naturaleza. Se daban nuevas relaciones que ayudaban a descubrir una comunidad más humana. Un ejemplo de esto es la popularidad de las religiones de misterio, del judaísmo y después del cristianismo. Con esta nueva corriente se elevó el status de los esclavos, de los niños, de las mujeres. Se puede hablar de una gradual evolución de la situación de la mujer (Schüssler 1989, 131-133).

> La selección de una mujer como ("patrona") de un gremio de hombres ("collegium") no era en absoluto única. Unas cuantas mujeres son conocidas por haber servido como patronas de gremios, ya fuera por sí mismas o simultáneamente con patronos que solían ser sus maridos; ... Las mujeres también podían pertenecer a las comunidades religiosas y funerarias, de hecho, algunas tuvieron altos cargos en ellas. (Pomeroy 1990, 223)

En la sociedad greco-romana la familia con todos los que la conformaban debían practicar "una misma religión". Esto parecía ser una forma de ejercer el control jerárquico sobre el *oi=koj*. "Los maestros de moral se empeñaban en instruir a los jefes de familia para ejercer su autoridad sobre la mujer, los hijos, los esclavos

prohibiéndoles el ejercicio independiente de cualquier religión que no fuera la suya" (Foulkes 1996, 196).

Las mujeres de Macedonia disfrutaban de un grado de independencia no conocido en Grecia. Los círculos de las mujeres jugaron un gran papel en obtener concesiones diplomáticas para que sus maridos construyeran templos, fundaran ciudades, confrontaran mercenarios, comandaran el ejército y en ocasiones regentaran como gobernadores (Pomeroy 1990, 147).

> Las inscripciones muestran que las mujeres desplegaban su actividad en el comercio y la manufactura igual que sus maridos y utilizaban el dinero que ganaban en obras que les [proporcionasen] la gratitud de su ciudad. (Meeks 1988, 47)

La situación de las mujeres al escribirse el Nuevo Testamento era bastante compleja; no todas estaban en las mismas circunstancias. Algunas no sufrían "traba alguna a causa de la autoridad legal de sus tutores nominales, mientras que otras conseguían emanciparse de sus tutores en general" (Torjesen 1996, 69). Estas diferencias se debieron en parte al influjo de corrientes emancipadoras, a la participación en los cultos de misterio y a la superación de la esfera privada. Ramsay McMullen, citada por Schüssler, manifiesta que algunas mujeres habían adquirido roles públicos parecidos a las de los hombres "y desempeñaban el papel de ricas patronas aun cuando no les fueran confiados cargos oficiales".

> Así pues ... la legislación de Augusto como la literatura misógina fueron tentativas realizadas por los hombres de la clase media, para reducir la libertad pública legal y económica de las mujeres, así como sus derechos de propiedad y para trazar unas esferas mejor definidas entre la esfera pública de los hombres y la esfera privada de las mujeres. (Schüssler 1989, 132)

1.4 Esfera pública y esfera privada

La sociedad mediterránea estaba marcada por una clasificación jerarquizada entre los roles de mujeres y varones. Esta separación entre los géneros colocaba en situación de desventaja a las mujeres.

Tanto en el nivel simbólico como desde la perspectiva práctica de las actividades concretas de cada día, en esta sociedad las mujeres estaban asociadas con el dominio privado de la casa.

> Los antropólogos reconocen en general, que en estas sociedades los hombres se encontraban asociados con la vida pública (comercio, política, plazas de mercado, cafés, campos, lugares de reunión, etc.); las mujeres, en cambio, están asociadas a la esfera privada (el hogar). (MacDonald 2004, 48)

La división teórica entre el espacio público y privado no sólo se prestó para hacer comparación entre la autoridad política y la doméstica, sino que varios autores definieron las funciones de dirección propias de varones y mujeres dentro de la familia. "Una fuente antigua sugería que mientras el cabeza de familia masculino poseía el poder de decisión (*arbitrium*), en la casa, la cabeza femenina era la única a la que de hecho incumbía la administración (*ministerium*)" (Torjesen 1996, 71).

Esta circunstancia contribuyó para que "el principio legal de la subordinación de la mujer [se debilitara, pero] nunca llegó a ser abolido por completo en la antigüedad" (Torjesen 1996, 69).

Al diferenciar entre la esfera privada, *oi=koj,* y la esfera pública del estado, *polis,* en la concepción de la sociedad greco-romana, se distorsionó la definición de las funciones domésticas en relación con las mujeres. Esta ideología no sólo separaba el *oi=koj* y la *polis* sino también otras relaciones entre "femenino, masculino, exterior, interior, móvil y estático, civilizado y natural, superior e inferior". Fue al margen de estas ideas de separación "entre lo público y lo privado", que se originó "la visión jurídica de las funciones propias de la mujer en el espacio doméstico" (Torjesen 1996, 66-67).

Frente a todas estas consideraciones es bueno señalar, la opinión de Corley, citada por McDonald (2004, 49), que "la ideología social concerniente a la conducta de las mujeres en la esfera pública no avanzó con la misma rapidez que la conducta real de

las mujeres". Mientras la participación religiosa de las mujeres estuvo sujeta a la religión del cabeza de familia, se reflejaba la separación entre las esferas pública y privada. Cuando en los cultos de misterio la participación de las mujeres no dependía del *paterfamilias* sino de una opción personal, la religión en esta época se transformó en una tercera esfera entre lo público y lo privado" (Schüssler 1998, 132). Elliott (1995, 274) presenta la casa, el espacio donde se gestó el movimiento cristiano, como lugar público y da ejemplos concretos en el libro de Hechos de la distinción entre la esfera pública y la privada.

> "*Oi=koj*", la casa, no es exactamente la esfera de la vida privada. En el Nuevo Testamento la casa es mas bien un lugar social, el nexo social que constituye a una persona: el edificio, los bienes, las pertenencias, la familia, la mujer o el esposo, los hijos, empleados o los criados.

En el libro de Hechos se constata este "contraste entre lo público y lo privado". Los relatos de conversión (Hch. 10.2; 11.14; 16.15-31; 18.8) muestran de manera explícita lo que "es público" y "lo que no lo es" al nombrar los lugares donde la comunidad ejerce su actividad (Elliott 1995, 274).

> Lucas dice en Hch. 5,42 y 26,46: "en el templo y en casas", y en 20,20 "en público y de casa en casa". En Jerusalén, la vida pública se comprendía en el templo, pero cuando Pablo se halla en el mundo romano, la ciudad es designada con el término *demosiai"* (en presencia pública). (Elliott 1995, 274)

El carácter público del *oi=koj* en ese contexto, posibilitó la participación y el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia. Schüssler (1998, 135) plantea que al rehusar el movimiento cristiano la división entre los sexos y "la dominación patriarcal," ayudó a romper "la rígida separación entre las esferas religiosas públicas y privadas," y el patriarcalismo. Favoreció "la emancipación política y cultural de la mujer".

5 Tendencias emancipadoras

Como hemos venido analizando en las secciones anteriores, la situación de las mujeres no fue uniforme; se alternaban varias posturas aparentemente contradictorias. Estos contrastes reflejaban tanto las tendencias, controles y situación de exclusión hacia ellas en la sociedad greco-romana, como todo aquello favorable que posibilitó los cambios que se dieron. En muchos escritos se narra acerca de las corrientes que buscaban transformar la situación. Veremos qué fue lo que contribuyó para estos cambios significativos que fueron logrando las mujeres en esa época.

En este tiempo existieron fuertes tendencias emancipadoras que luchaban por un mayor reconocimiento público de las mujeres y sus derechos, pero a su vez, otros sectores se oponían fuertemente a estos deseos. La situación social de las mujeres fue cuestión candente y debatida. Los especialistas enfatizaban que esa emancipación era limitada a ciertas clases. La familia como unidad base de producción y del orden público y social de la *polis,* era asegurada por los elementos masculinos de esas casas, únicos ciudadanos verdaderos (completos) de este estado democrático (Schüssler 1989, 131-133).

En la sociedad aristocrática griega, así como en la romana, la casa está ligada al domicilio público y gubernamental. Las mujeres tenían una libertad relativa y eran señoras de sus derechos. En los tiempo imperiales proliferaban los clubes pese a los grandes esfuerzos que realizaban las autoridades para acabarlos. Había oportunidad para "grupos de amigos, parientes, vecinos o socios laborales, de quienes quisieran reunirse y elaborar estatutos, buscar lugares de reunión". Estas asociaciones ofrecían a las personas participar en la política de la ciudad, la oportunidad de sentirse importantes (Meeks 1998, 60).

Algunas mujeres de esa época participaban en movimientos filosóficos populares especialmente con los cínicos y epicúreos. Fueron "las dos únicas escuelas de pensamiento que teóricamente propugnaban la emancipación femenina". La filosofía, a pesar de su postura a veces negativa y discriminatoria para con las mujeres, fue la disciplina en donde los griegos más se destacaron y lucharon de manera decidida por la liberación femenina (Pomeroy 1990, 153). Según Schüssler (1988, 234), el modelo que asumió el movimiento cristiano primitivo se asemejaba a otras organizaciones de la sociedad greco-romana:

> ... las estructuras de la comunidad igualitaria de los *collegia* privados o de las asociaciones cúlticas ofrecieron el modelo adoptado por el movimiento cristiano primitivo en el mundo greco-romano y no el de la familia patriarcal. Este movimiento, que concedía a las mujeres y a los esclavos una situación de igualdad y posibilidades de convertirse en *patronae,* resultaba sospechoso -como culto religioso de Oriente- a las autoridades greco-romanas.

Las mujeres del imperio, comúnmente, tenían mayor libertad en relación con las de otras civilizaciones antiguas, sobre todo en comparación con la mujer judía. Esto contribuyó para que la mujer cristiana de la Iglesia primitiva tuviera una cierta libertad de movimiento, lo que resultó eficaz para la difusión del cristianismo.

> Los grupos y los cultos religiosos helenistas siempre fueron, por tanto, potencialmente subversivos, pues amenazaban el orden patriarcal de la casa y el estado. Así, en la literatura romana del Helenismo encontramos numerosos ataques contra tales cultos, a los que acusa de corromper a las mujeres ... Estos grupos religiosos ofrecían a las mujeres independencia legal y económica aunque eran marginadas cultural y religiosamente, un medio para superar su status. (Schüssler 1988, 133)

Según Schüssler (1989, 132-133), esta función de emancipación fue lo que atrajo a las mujeres y no su propia marginación socio-sexual. Esta autora argumenta, que las acusaciones que se hacen al cristianismo primitivo de anti-sexual y antifemenino, señala que ellas desempeñaron funciones que se apartaban de los márgenes del sistema patriarcal.

> ... el ethos a-sexual y a-familiar del cristianismo primitivo es a menudo erróneamente interpretado como anti-sexual y antifemenino, es en realidad "indicador de la "rebelión contra los roles" que permitía a las mujeres salir "legítimamente" de los límites de la familia patriarcal y "centrar su vida sobre una autorrealización e independencia espiritual que les otorgaba mayor respeto, movilidad e influencia. (Schüssler 1989, 132-133)

La emancipación de las mujeres no dejaba de ser considerada para la sociedad grecorromana como una degradación en la familia, especialmente porque ocasionaba el divorcio. Augusto decretó una legislación sobre la familia para un mayor control del

estado sobre ella, pero lejos de lograrlo, con este hecho permitió una mayor conciencia de las mujeres y "la posibilidad de una emancipación" (Schüssler 1989, 132).

> [La presencia permanente] de mujeres en los cultos [cristianos y más tarde] las recomendaciones de recato o silencio dentro de las celebraciones religiosas, o bien, la promoción de un [liderazgo] reflejan la constante tensión que hubo para controlar este espacio, como un mundo intermedio, conveniente para ejercer un control político y social, pero que a su vez, precisaba una apertura a la participación femenina. (Miranda 2005, 15)

Por eso en la literatura se encuentran ataques contra tales cultos por corromper la moral de la mujeres y por permitirles participar solas durante la noche. Estos grupos religiosos ofrecían a las mujeres independencia legal y económica aun cuando seguían marginadas cultural y religiosamente; era un medio para superar su diferencia de status. La religión tenía su influencia en la sociedad, la política y hasta en la economía (Schüssler 1989, 132-133).

> La contribución excepcional de las mujeres a los movimientos misioneros judío y cristiano es cada vez más reconocido por los investigadores. La actividad misionera en grupos de a dos ... permitía igualdad de mujeres y hombres en la obra misionera" (Schüssler 1989, 216).

Las mujeres son citadas frecuentemente al lado de los hombres, hecho poco común en la antigüedad, lo que supone que tenían un papel importante (Hch. 5.14; 8.3.12; 9.2; 21.5; 22.4). En las misiones paulinas intervenían varias mujeres, entre ellas varias temerosas de Dios: la madre de Timoteo era judía (16.1); Lidia era temerosa de Dios (16.13-14). En Tesalónica se adhirió buen número de damas (17.4), también en Berea (17.12).

Los cristianos primitivos se vieron enfrentados continuamente por las críticas de un ambiente que acusaba y desautorizaba sus cultos porque supuestamente promovían una conducta inmoral entre las mujeres.

> Los nuevos grupos religiosos destruyen el equilibrio de una casa jerárquicamente estructurada y conducen a unas actividades inmorales entre las mujeres, que son por principio vulnerables a su influjo. La calumnia y el ostracismo, que a un individuo le privan de todo su honor, eran peligros que se

cernían ominosamente sobre las primitivas casas cristianas. (MacDonald 2004, 199)

Esto nos da una idea de lo que significó en aquella sociedad el que cristianos/as se reunieran en las casas y realizaran en su interior los cultos.

1.6 Religión doméstica

Los cristianos no fueron los primeros en reunirse comunitariamente en una casa para su celebración religiosa, hubo en el imperio una serie de manifestaciones religiosas donde las mujeres tenían participación activa. En la religión del imperio había dos clases de cultos: "los cultos autóctonos que mantenían el estado y eran sostenidos por este y ... los cultos orientales importados incluyendo el de Isis".

En el siglo I las "mujeres ricas eran conocidas por abrir sus locales y sus casas a los cultos orientales y a las celebraciones cúlticas estáticas." Juvenal se burla de las mujeres ricas que abren sus casas a cultos orientales: "Y tened cuidado con la mujer que sea una fanática religiosa: en el verano llenará la casa con una pandilla de adoradores de extrañas deidades orientales." Los ritos de la "*Bona Dea*, la Diosa Buena", estaban limitados a las mujeres (Schüssler 1989, 226) .

Estos ritos sagrados tenían lugar en la casa del cónsul o pretor, que debía abandonarla "mientras su esposa tomaba posesión de los locales" (Schüssler 1989, 225-227). Las mujeres greco-romanas participaban libremente en actividades religiosas y hasta con cierta autoridad.

Las sinagogas fueron con frecuencia, "durante la diáspora, casas abiertas al culto ..." Las mujeres eran honradas en las inscripciones funerarias con títulos como "*mater sinagogae, presbyteres y archisynagogos*, [aún cuando no se sabe bien] cuál era la influencia y el poder de estas mujeres en la vida y el culto de la comunidad judía" (Schüssler 1989, 227).

La institución del *collegium* representaba una tendencia más democrática, igualitaria de organización, podía ser de esclavos y de libres, de hombres y mujeres, de ricos y pobres. Esta institución tenía una dimensión religiosa.

> Durante muchos años, las sinagogas de las personas judías de la diáspora se organizaban como *collegium* para defender sus derechos y garantizar la observancia de la ley de Moisés. Esta experiencia secular de los judíos fue de provecho porque les ayudó a crear un estilo legal que les permitía vivir su fe. Como los judíos, los cristianos utilizaban las institución de los *collegium* para organizar, con cierta autonomía, las diversas iglesias domésticas, en las que convivían judíos y griegos, esclavos y libres, hombres y mujeres (Ga. 3.28). (Confederación de Religiosos del Brasil 1995, 34-35)

Las iglesias en las casas fueron "un factor decisivo en el movimiento misionero en la medida en que proporcionaban espacio, apoyo, material y una dirección real para la comunidad" La iglesia doméstica, por su ubicación, posibilitaba las mismas oportunidades a las mujeres, pues "la casa era considerada el dominio propio de la mujer", y la mujer, por lo tanto, no estaba ajena a las actividades que en ella se realizaban (Schüssler 1989, 225 y 227).

2. Las mujeres cristianas y la construcción de una casa Alternativa

En la historia de Hechos 16.11-15, complementada por el v.40, Lidia, desde su fe comprometida, hace de su casa no solo un lugar de acogida sino de apoyo misionero. Ella no duda en refugiar personas potencialmente mal vistas por los romanos (cfr. v.19). Esta mujer resiste en medio del contexto de represión de la *Pax romana* que existía para mantener el "orden" de ese sistema impuesto en las ciudades y colonias conquistadas, propio del contexto de Hechos. Se esfuerza por construir otras posibilidades de vida para las personas, las familias y la sociedad. Así ella da su aporte certero en la construcción del movimiento cristiano.

2.1 Testimonio de mujeres de fe y valentía en sus propias casas

En el capítulo anterior analizábamos en el texto algunos aspectos relacionados con la hospitalidad de Lidia en su casa. En esta sección profundizaremos sobre este hecho

y lo que pudo significar en su contexto, además de otras prácticas semejantes en las mujeres y su contribución en la creación del *oi=koj* de Dios.

2.1.1 Lidia, una cristiana hospitalaria en su casa

Analicemos la actitud de Lidia, quien después de ser bautizada con "los de su casa", dio hospedaje a los misioneros. La forma en que está narrado este episodio, y los términos utilizados, nos muestran su acción significativa en esta iglesia naciente.

La expresión utilizada por Lucas, *parebia,sato h`ma/j/* nos persuadió o nos obligó a quedarnos (Hch. 16.15), refleja una actitud acogedora de parte de Lidia, su poder de persuasión, su intuición frente al peligro que corrían los misioneros y su oferta de apoyo para la misión que se vislumbraba. La práctica hospitalaria de Lidia, mujer extranjera en la ciudad de Filipos, fue arriesgada y solidaria. "El verbo persuadir, forzar, aparece en Lucas 24.29, en una situación de extremo peligro para familiares y amigas/os del crucificado. Lidia y "los de su casa", al hospedar a Pablo y Silas, corrían el riesgo de sufrir represalias y persecución" (Hch. 17.5ss) (Richter 1989, 56).

En el relato de Hechos 16.19ss, se verifica que Pablo fue torturado, violentado y tomado preso, precisamente por la denuncia de gente rica y opresora.

> Sufrió [persecuciones] policiales [por parte de personas] que estaban sirviendo a los intereses de la *pax romana*, las cuales, aún cuando se tratara de gente humilde, hacían uso de la represión para mantener el orden de este sistema impuesto en las ciudades conquistadas. (Richter 1989, 56)

Los misioneros sufrieron en Filipos bajo las autoridades del imperio romano. Hechos 16.40 relata que "después de [la experiencia] soportada en la prisión, Pablo y sus colegas van donde Lidia para ser alentados por sus hermanos y hermanas". Pablo recuerda la situación difícil vivida en Filipos, experiencia (Fil. 1,27ss) que compara con otros sufrimientos de las comunidades de Filipos. Los cristianos tuvieron que afrontar dificultades en Filipos porque los valores propuestos eran incompatibles con los del sistema imperial (Richter 1987, 56-57).

Al proporcionar Lidia un lugar de reunión para las personas cristianas (Hch. 16.11-15 y 16.40), está ayudando a la causa del evangelio, que avanza en medio del encuentro de los judíos (16.14-15), de un contexto predominante greco-romano (16.18-19), y aún en medio de la prisión (16.25-35) de la ciudad de Filipos. Lucas está insinuando que "el evangelio y sus seguidores siguen adelante" con el apoyo del *oi=koj*. A pesar de "la represión de las autoridades del imperio," el espacio propio en la casa ofrecía protección y seguridad (Witherington 1988, 148).

La práctica de la hospitalidad no solo establece un precedente para los misioneros en sus viajes sino que también instaura una costumbre que contribuye para que surja la iglesia en las casas. Las mujeres convertidas ofrecían sus casas como lugares de acogida, de reunión. En cierto sentido la iglesia debe la continuidad de su existencia a estas mujeres destacadas que proporcionaron lugares de hospitalidad.

2.1.2 Surgen comunidades cristianas en las casas

El texto menciona el bautismo de Lidia y los de su casa, después de ella acoger el por intervención de Dios el mensaje de salvación. Este hecho, común en Lucas, tiene su repercusión tanto para la expansión del evangelio, como para hacer visible la presencia y el dinamismo de las mujeres en los inicios de la primitiva iglesia.

El texto 16.40 hace referencia a "hermanos (en masculino plural) reunidos en la casa de Lidia". Nos podemos dar cuenta que se vincularon a la fe en Jesucristo hombres que pertenecían a ese "primer núcleo (casa cristiana)". Esta comunidad sin duda debió haber sido "fruto del trabajo misionero de Lidia y los de su casa" con otras personas en Filipos. En la carta a los Filipenses podemos apreciar la continuidad de estos esfuerzos misioneros y la presencia comprometida de dos mujeres, Evodia y Síntique, que lucharon por el evangelio junto a Pablo (Fil 4.3) (Richter 2003, 57-58).

> Dado que la casa antigua incluye, junto a los propios miembros de la familia, también esclavos, libertos, asalariados y otros colaboradores, se puede distinguir ulteriormente, a partir de los términos que recuperan la concepción de la casa para describir la comunidad creyente en Cristo, la terminología referente a la familia en sentido estricto. El término más usado por Pablo (Rom 16,1) para referirse a sus destinatarios es hermano *adelphos* y hermana *adelphe*. (Stegemann y Stegemann 2001, 376)

La conversión de casas (o familias) contribuyó al rápido crecimiento, movilidad y difusión de la misión cristiana. Muy pronto se fue constituyendo en una red de casas (o familias) cristianas que se apoyaban mutuamente y ayudaban en el "mantenimiento de los misioneros itinerantes, el alojamiento de los extranjeros, la atención de los necesitados". Gracias a esta forma solidaria se pudo lograr el sostenimiento del culto y la autosuficiencia económica del movimiento.

> Para los desarraigados, los forasteros, los desposeídos y los que padecían privaciones, el hecho de asociarse en una casa les ofrecía un sentimiento psicológicamente importante de tener un hogar y una oportunidad para la integración social. (Elliott 1995, 282)

No se trata de sacralizar la casa como estructura social, como bien lo analiza Aguirre: lo más importante de las iglesias domésticas que se reunían en las casas/familias era la "búsqueda de una posibilidad social para que se establezcan los vínculos de fraternidad y vida nueva que expresen la fe en Jesucristo". Reunirse en las casas, señala la novedad de la nueva alianza, la apertura de un nuevo camino. La casa de Dios se extiende a las casas y corazones donde vive el pueblo (2,46-47) (Aguirre 1998, 109).

MacDonald (2004, 44) comenta sobre la participación y el protagonismo de las mujeres en el movimiento cristiano en sus comienzos al reunirse en las casas. Ella se vale de las críticas que hacen los paganos quienes identificaban las comunidades cristianas como un movimiento "centrado en el hogar", sospechoso y "orientado en una línea femenina". Las opiniones y críticas de paganos, según MacDonald (2004, 152-153) tienen gran importancia "para comprender la forma en que las mujeres fueron al mismo tiempo, actoras y representantes de las tensas relaciones entre la iglesia y la sociedad grecorromana".

La carta de Plinio el Joven (cónsul, gobernador de Ponto-Bitinia entre los años 111 y 113 d.C) al emperador Trajano, citada por MacDonald (2004, 276) "constituye una fuente que ofrece un testimonio posterior sobre la configuración de la comunidad a comienzos del siglo II en Asia Menor", puede servir de ayuda para graficar lo que

sucedía con las mujeres animadoras de las iglesias en sus casas. La carta habla de "algunos que han dejado de ser cristianos y de la detención de dos mujeres esclavas que eran diaconisas". En su correspondencia administrativa el emperador, Plinio el joven describe la situación de las personas y comunidades cristianas en aquella provincia. Como agente del imperio su función era "hacer en lo tocante a la religión, que las personas cristianas negaran su fe y prestaran culto de adoración al emperador". A través de la coerción y la tortura, muchas veces, él logra su objetivo, otras no. Plinio el Joven dice:

> ... muchísimos, en efecto, de toda edad y condición, y de ambos sexos, caen en el peligro o caerán. Y no solo las ciudades ha invadido el contagio de esta superstición, sino también las aldeas y los campos, contagio que, sin embargo, parece se puede atajar y curar. (Huber 1945, 119)

La carta de Plinio el Joven describe la detención y tortura de dos esclavas diaconisas. Dos elementos resultan especialmente importantes según MacDonald (2004, 276):

> ... la visibilidad pública de esas mujeres, resultado probablemente de la capacidad que ellas tenían para poder influir en los hogares paganos. La reacción de los funcionarios del gobierno era de hostilidad como resultado de los rumores acerca de reuniones en las que supuestamente se practicaba la promiscuidad femenina.

MacDonald (2004, 152-153) al respecto pretende mostrar que la memoria histórica de estas mujeres cristianas primitivas está vinculada al "recuerdo de la reacción pública a sus vidas". Ella enfatiza que al centrarse estos autores en las mujeres, apuntan tal vez sin proponérselo hacia la visibilidad y el protagonismo de estas mujeres.

> ... la esencia de un grupo cuyo poder se ejerce a través de unos medios que según ellos, son peligrosos, ilegítimos, un grupo en el que se subvierten las normas del orden de la casa, en el que se pone en peligro el control tradicional del hombre sobre la casa y la escuela, en el que se ignoran las prácticas públicas de la religión a favor de un Dios a quien se adora en privado y cuya única sabiduría proviene de prácticas mágicas.

3 Animadoras de comunidades cristianas en sus casas

El libro de Hechos contiene testimonios de Lidia y otras mujeres de fe y compromiso que ofrecieron sus casas como una entrega por la causa del evangelio.

En Hechos 16.11-15 y 16.40 como en otros textos lucanos, podemos rescatar la historia e importancia de las mujeres en los orígenes del cristianismo. Las encontramos como Lidia que toman iniciativas, decisiones, animan comunidades, dialogan, apoyan la acción misionera, se solidarizan ante los peligros de la situación política.

El relato de Tabitá en Hch. 9.32-42 refleja la importancia de esta discípula para la comunidad (vv.36-39). Se percibe la intencionalidad de Lucas por resaltarla al describir los detalles de su funeral (vv.37-39). Según Witherington (1998, 150), al estudiar los paralelismos entre mujeres y hombres en Hechos, se percibe en Lucas un interés de dar a la mujer una función mas destacada que a los hombres. Este autor cataloga a Lucas como "un reconocedor generoso de mujeres viudas". Según Witherington (1988, 150) "las credenciales expuestas al final de la historia de Tabitá son las de una mujer diaconisa". El término discípula en femenino *maqh,tria*, que no se usa en ninguna otra parte del N.T., indica que ella es ejemplo de la verdadera discípula. Tabitá es descrita en Hechos como discípula que acompaña en su servicio a una asociación de mujeres, como prototipo de diaconisa, desempeña funciones parecidas a Lidia en cuanto proporciona apoyo a los creyentes.

Tabitá en su actitud de servicio señala un ministerio continuado y especializado, no algo esporádico. "Lucas describe a Tabitá quien realiza un trabajo similar al que hacen los siete" (1988, 150). Los helenistas tienen el ministerio permanente del servicio a la mesa, ella presta un servicio permanente a un grupo de mujeres viudas, una asociación que fabrica túnicas y mantos.

> Tal vez Lucas nos retrata a una mujer a quien se le confía un ministerio. Es presentada como un modelo de mujer que construye y mantiene la comunidad por su servicio y por su testimonio vivo del evangelio. (Witherington 1980, 151)

Lucas nos presenta a María como a una viuda y a su hijo Juan Marcos (Hch. 12.12). María tiene una esclava *paidi,skh* (v.13) y su casa se describe como un lugar de oración *proseuco,menoi* (v.12), un local regular de reunión. Lo más probable es que esta casa fuera un espacio animado por mujeres. Los detalles con los que está presentada Rode al abrir la puerta hacen suponer su participación en la reunión: dan a entender que Lucas "pretende mostrar los efectos igualitarios del evangelio", no solamente con las mujeres sino también con los esclavos y las esclavas, quienes eran aceptados como miembros activos de las nuevas comunidades.

También Lucas señala que María hacía "reuniones en su casa en tiempo en que en Jerusalén, crecía la oposición hacia la comunidad cristiana. Es evidente que Lucas está describiendo la contribución valiente de una mujer a la comunidad de fe". María presta una función parecida a la de Lidia como "madre de la comunidad cristiana" en Jerusalén y en Filipos respectivamente.

Priscila, en Hechos 18, tiene una comunidad en su casa, trabaja en equipo con Aquila su esposo y con Pablo (1Cor. 16.19; Rm. 16.4). Su práctica eclesial es evidente: ella es de las pocas mujeres que son nombradas varias veces en el N.T. Fue maestra de Apolo, un líder cristiano (Hch. 18.24-8).

Las hijas profetisas de Felipe (Hch. 21.8-9) estaban involucradas en la actividad importante de la profecía, identificada en Hechos como una tarea de ciertos líderes de la iglesia.

Una hipótesis de Witherington (1988, 157) para explicar el porqué de este énfasis y el apoyo lucano a las mujeres en las iglesias cristianas, es el contexto patriarcal en el que se movía:

> Lucas, al escribir en el último cuarto del primer siglo, todavía encontraba una resistencia considerable frente a este aspecto entre su audiencia, por lo tanto los casos tenían que ser explicados en detalles. Para dar una visión diferente de ese panorama, presentaba estos modelos de liderazgo y de servicio.

Los roles jugados por las mujeres, se dieron en los inicios de la historia de la iglesia, luego al institucionalizarse, la oportunidad de su participación y liderazgo disminuyó.

Torjesen (1996, 77-90) sostiene que el modelo de administradores de la casa y sus funciones como responsables de la familia, adoptado por el movimiento cristiano, no solo incidió para que las mujeres tuvieran autoridad en la iglesia como algo natural, sino que posibilitó el que ellas colocaran sus capacidades al servicio de las comunidades cristianas primitivas.

> Mientras la autoridad eclesial se siguió inspirando en el modelo de la función del cabeza de familia, no hubo ninguna barrera cultural que impidiera a las mujeres autoridad en la iglesia, algo no solo aceptable, sino también natural. En los comienzos de la primitiva iglesia, no se ponían obstáculos al ejercicio de las funciones de dirección por parte de las mujeres, cuya habilidad y experiencia como gestoras las preparaba más que suficientemente para asumir los deberes de enseñar, dirigir, nutrir y administrar los recursos materiales.

2.2 Comunidades domésticas alternativas al sistema patriarcal

Las comunidades en las casas se crean fundamentalmente como resultado del trabajo misionero de la primitiva iglesia. Los talleres o lugares de trabajo que funcionaban en las mismas casas como unidades de producción, se constituyeron en espacios importantes para la actividad misionera de los primeros cristianos.

La manera de organizarse la comunidad igualitaria del cristianismo primitivo, se parecía al modelo de algunas asociaciones de la época: " ... los *collegias* privadas o las asociaciones cúlticas del mundo greco-romano, funcionaba como una forma alternativa al modelo de la familia patriarcal.

Entre los cristianos de estos primeros tiempos de la iglesia, el hecho de que ellos se reunieran en las casas, "no quiere decir que la comunidad reproduzca la autoridad de la *casa romana* del imperio, sino que significa que Dios es mirado como Padre de familia y solamente a él pertenece la *potestas"*. De esta manera se va dejando "el poder absoluto tanto del padre de familia como del emperador". Además, al concebir la comunidad como su casa, "los cristianos encontraban en ella su raíz, e identidad.

Era el nuevo lugar de inserción dentro de la convivencia humana" (Confederación de Religiosos del Brasil 1999, 34). Meeks (1988, 136) opina al respecto que las comunidades cristianas vivían el sentido de la unidad:

> La estructura familiar deja sin explicar no solo las expresiones ocasionales de sentimientos anti-jerárquicos, sino también el sentido de unidad entre los cristianos en toda la ciudad, región o provincia, e incluso más allá. Intervinieron, al parecer, otros modelos o ideas sociales.

Para Schüssler (1989, 231) en la iglesia doméstica cristiana, sus "miembros compartían como una asociación de iguales". Esto atraía de manera especial a quienes estaban en desacuerdo con "la estratificación de clase o la dominación masculina":

> Aun cuando tenemos escasa información sobre asociaciones formadas únicamente por mujeres, estas se reunían con frecuencia y llegaban a convertirse en fundadoras y patrocinadoras de grupos socialmente mixtos ... Las personas ricas que se convertían al cristianismo imaginaban probablemente que entraban en una asociación de ese tipo y esperaban ejercer su influencia como benefactoras ... de la misma. No se tiene, sin embargo ninguna prueba de que la comunidad cristiana manifestara un particular reconocimiento a sus miembros mas ricos.

De manera parecida a otras asociaciones greco-romanas, los "*colegios profesionales, asociaciones funerarias, los cultos mistéricos",* las iglesias domésticas cristianas participaban del "banquete o comida comunitaria" que se constituía en centro de convocación para todos los participantes del grupo, para hacerles compañeros de mesa. "Comer y beber juntos era la principal fuerza integradora en la socialmente diversificada comunidad doméstica cristiana" (Schüssler 1989, 251).

Lucas da a la casa y a la familia un lugar especial en su narrativa del cristianismo primitivo. La vida de la Iglesia se realiza en las casas. Al acentuarse la diferenciación entre el espacio público y el espacio privado, *oi=koj* comunidad resulta reafirmado y así la casa pertenece a un espacio intermedio entre la vida pública y la vida privada. Esta nueva realidad va a afectar el *oi=koj* social del imperio y el *pater familias*. Surge en este contexto un nuevo *oi=koj* de Dios: la comunidad. Se va modificando a partir de las relaciones internas de la casa la figura del *paterfamilias* del imperio

greco-romano. “El hecho de que la comunidad cristiana constituía una “casa (o familia) de Dios”, una casa en la que todos tenían cabida, reforzaba no solo la solidaridad interna y el carácter comunitario de los creyentes sino también su independencia y su carácter distintivo respecto a “los de fuera” (Elliott 1995, 282-283).

Schüssler (1989, 135) plantea que el movimiento cristiano se oponía al sistema patriarcal dominante greco-romano, y contribuyó para que las mujeres, a pesar de su situación desventajosa en esta sociedad, pudieran participar y asumir compromisos en el naciente movimiento cristiano. De allí su tenacidad y protagonismo en la primitiva iglesia.

> Por lo tanto la lucha y la acción de las mujeres en el movimiento misionero únicamente pueden ser reconstruidas como una parte importante de la lucha entre el naciente movimiento cristiano y su visión alternativa, por una parte, y el *ethos* patriarcal dominante del mundo greco-romano por otra.

Dentro de este sistema político del imperio romano, algunas mujeres vivían experiencias de liberación en una comunidad cristiana en formación. La conversión de personas esclavas, mujeres y niños, presentaba un potencial de violación del orden económico estatal vigente. Al respecto dice Navarro (1997, 44) que “el modelo de iglesia doméstica cristiana en Lucas no corresponde al modelo cultural de la casa y familia mediterráneas”. Se trata de una casa transformada, no tal y como aparecen en el mundo social de su época.

> Estas iglesias en las casas permitieron a las mujeres autoridad y protagonismo. El libro de Hechos nos revela que numerosas mujeres se contaban entre los misioneros y líderes mas destacados del movimiento cristiano primitivo. Eran apóstoles y ministros al igual que Pablo, y algunas fueron sus colaboradoras. (Schüssler 1988, 234-235)

En muchos textos se habla de las mujeres que estuvieron al frente de estas iglesias domésticas: Apfia, quien junto a Filemón y Arquipo, eran responsables de la iglesia de Colosas (Filemón 2); Prisca y Aquila, pareja misionera que Pablo menciona junto con la “iglesia que se reúne en su casa” (1Co 16,19; Rom 16,5). De forma parecida, el

autor de la carta a los Colosenses se refiere a Ninfas de Laodicea y la "Iglesia de su casa" (Col 4,15).

Oi=koj se va transformando en lugar alternativo, y se va alejando de la referencia a la casa patriarcal. Las mujeres en este modelo de iglesia lograron cierta libertad de acción y liderazgo y pudieron dar su aporte cualificado y humanizador en el movimiento cristiano. Ellas contribuyeron para la transformación de la casa patriarcal al *Oi=koj* de Dios, un espacio más propio para la vida no sólo de las mujeres sino de las familias y de la sociedad.

> Los cristianos del siglo I y II, familiarizados con los cometidos de autoridad y dirección que asumían las mujeres como cabeza de familia, considerarían la autoridad de las mujeres en la iglesia como algo no solo aceptable, sino también natural. (Torjesen 1996, 90)

Las comunidades cristianas, iglesias domésticas, eran espacios donde las personas se reunían a compartir la Palabra y la fracción del Pan, para la edificación personal y comunitaria. Es muy común encontrar en Hechos reuniones de la comunidad en torno a la celebración y el compartir el pan (2.42-47; 4.32-35; 5.12-14) (Schüssler 1988, 226-227). Estas comunidades ejercían especial atracción sobre muchas mujeres en las ciudades del imperio, porque encontraban en ellas una posibilidad de participación y protagonismo que les era negada en la sociedad general.

En la casa transformada, la comunidad de personas y su entorno, la hermandad se constituye en espacio alternativo. Esto posibilitaba la inclusión de las mujeres. Parece ser que las personas cristianas en la cotidianidad trataban de resistir y superar relaciones patriarcales que se perpetuaban en la vida social (Richter 1992, 28). Sabemos que de hecho, algunas mujeres en la antigüedad ejercían la misma autoridad que los varones en muchos aspectos de la vida familiar. Además de organizar los trabajos del campo, estas mujeres cabeza de familia supervisaban una variedad de industrias domésticas, entre las que se destacaban el hilado, el tejido y la manufactura de ropa. De la misma manera que Lidia estaba implicada en el comercio de púrpura, otras mujeres se dedicaban a negocios como la producción de cerveza o la confección de guirnaldas para las celebraciones festivas (Pomeroy 1984, 148-173).

Los varones y las mujeres que poseían la condición de cabeza de familia representaban un importante potencial para las primitivas comunidades cristianas. Las funciones primarias de la casa y de la Iglesia son claramente distintas: la productividad económica en el primer caso frente a la salvación espiritual en el segundo.

> Las funciones y la autoridad doméstica, no condicionados por al separación de los géneros, fueron transferidos con mayor facilidad y a veces conscientemente a la esfera de la iglesia doméstica. Lidia gobernaba su familia cristiana con la misma autoridad natural e indiscutida que Cornelio. (Torjesen 1996, 90)

En la nueva casa de Dios queda abolida, escribe el autor de Efesios 2,11-22, "la pared intermedia de separación" entre gentiles y judíos. Es decir que la nueva casa de la fe era considerada como un proceso social donde se daba la unión entre los pueblos, se limaban las asperezas entre los distintos sectores sociales, a partir de un nuevo orden de valores. Parece ser que había "equiparación carismática de los sexos: se bautizaba de igual manera a mujeres y a hombres, tanto juntos (Hch. 8,12) como por separado, o a casas enteras (Hch. 16,15; 1Cor. 1,16)". El bautismo significaba supresión de las diferencias de condición social al interior de las comunidades entre libres y esclavos, supresión de la diferencia de sexos, supresión de los roles sociales de los sexos que se traducía en una participación femenina en las funciones directivas espirituales dentro de las comunidades de creyentes en Cristo (Stegemann y Stegemann 2001, 538- 539).

Según Witherington (1998, 156), a Lucas le interesaba mostrar más que lo que hicieron las mujeres, el hecho de que "el evangelio se manifestó y progresó entre la población femenina en varias partes del mundo mediterráneo en el primer siglo.

> En Jerusalén (1.14; 12.12-17) en Jope (9.36-42), en Filipos (16.11-15), en Corinto (18.1-3), en Efeso (18.19-26), en Tesalónica (17.4), en Berea (17.12), en Atenas (17.34), encontramos mujeres convertidas que sirven a la comunidad, realizan funciones que normalmente no estaban asignadas a ellas en otra parte que no fuera esta comunidad.

3. Conclusiones

La casa de Lidia manifiesta cómo el movimiento misionero tuvo que abrirse a un mundo nuevo y extraño al mismo tiempo, con otras culturas, clases sociales, convicciones religiosas, relaciones de género. Enfrentarse a una sociedad que funcionaba según la forma patriarcal como centro de reproducción de una mentalidad y culturas patriarcales, no fue fácil para estas comunidades. Un estado que se construía desde la familia en su proceso de jerarquización, donde la casa se constituía en el núcleo principal del estado.

El papel de las mujeres en este contexto en que se escribe el libro de Hechos es bastante controvertido, porque a pesar del patriarcalismo y de todas las formas de dominación hacia ellas en la sociedad greco-romana, se dio un momento de transición del rol de las mujeres. Una nueva visión de lo público y lo privado se vislumbraba en la práctica concreta de las mujeres como administradoras de la casa o como participantes de algún grupo religioso. También contribuyó para esta transformación varias corrientes emancipadoras en el pensamiento de ciertos grupos filosóficos.

Esta alternativa construida por las mujeres desde sus casas fue una especie de cruce entre lo privado y lo público en la sociedad greco-romana, y posibilitó que ellas dieran su aporte certero en la expansión de las primeras comunidades.

Los pasajes de Hechos donde las mujeres son mencionadas no ofrecen argumentos de legitimación para comportamientos o estructuras jerárquicas patriarcales, a pesar de que el lenguaje androcéntrico lucano es muy acentuado.

En análisis profundo del texto, se descubren posibilidades de interpretación que ayudan a vislumbrar a las mujeres y su importante función como líderes en las comunidades domésticas. Las mujeres allí son activas en varios niveles de la vida; trabajan, participan, son solidarias. En el libro de Hechos, las encontramos en medio de conflictos, líderes en el campo misionero, en el trabajo diaconal.

Esta peculiaridad de las iglesias en las casas, comunidades por lo general pequeñas, permitieron intensas relaciones interpersonales de acogida a todos y todas, y promovía la identidad de las personas

La casa adquirió nuevo sentido al reunirse las comunidades en hogares. No quería decir que reprodujeran la autoridad de la casa romana del imperio sino al contrario, se trataba de una propuesta diferente: la comunidad de hermanos y hermanas. La iglesia

doméstica fue el origen de la iglesia cristiana según el libro de Hechos. Ofrecía un espacio para la predicación de la palabra, para el culto, para participar en la mesa eucarística, para la vida social y el trabajo.

CAPÍTULO III
Un recorrido por nuestra casa de origen y sus Hechos

En este capítulo analizaremos algunos aspectos sobre el contenido del libro de Hechos y su proceso de composición. Incluiremos datos que nos ayuden a comprender mejor el texto de estudio, su autor, sus fuentes, la redacción, los destinatarios. Después de ver brevemente el tema de la casa en Hechos, pasaremos a investigar la situación de las mujeres en el entorno social en que está ubicado el relato de Lidia. Para concluir revisaremos en la obra lucana la actuación de algunas mujeres.

1. Una mirada hacia el interior de la casa

Al libro de Hechos, lo vemos junto con el evangelio de Lucas como una sola obra, aun cuando se puede leer cada libro por separado. Centraremos nuestra atención en el segundo libro.

Hechos de los Apóstoles pretende describir el desarrollo del movimiento de Jesús después de su resurrección, comenzando en Jerusalén en los años 30-32. Este movimiento está caracterizado por la animación del Espíritu Santo"; es un movimiento misionero y su organización de base son las pequeñas comunidades domésticas.

Los momentos importantes de Hechos de los Apóstoles se realizan en pequeñas comunidades que se reúnen por las casas: la primera comunidad apostólica se reúne en una casa (1.12-14) y allí en la casa experimentan el Pentecostés (2.1-4) (De Freitas 2001, 9); la comunidad ideal después de Pentecostés tiene su centro en las casas donde se celebra la Eucaristía.

El libro de Hechos ayuda a comprender el proceso de evangelización que se fue gestando a partir de las comunidades, muestra el recorrido y progreso de la "conciencia cristiana" desde los años 30 al 70 (Confederación de Religiosos/as del Brasil 1999, 56). La intención de Lucas según Rius-Camps (1992, 67) en este segundo

libro, es la de contar las circunstancias favorables y las dificultades "por los que tuvo que pasar la semilla". La Confederación de Religiosos/as del Brasil (1999, 56), considera que el segundo libro de la obra lucana enfatiza las circunstancias adversas de estas comunidades al afrontar no solo las amenazas del judaísmo y del paganismo, sino los "conflictos y desafíos de las crisis internas". Las comunidades confrontaban "a la sinagoga, al imperio y también a sus propias divisiones y tensiones" (cf. Hch. 20.29-31).

Navarro (1998, 182) nos habla de los temas semejantes y de los paralelos que se encuentran en Lucas y en Hechos:

> En los dos libros encontramos historias de conflictos entre los animadores y líderes religiosos (Lc 5,29-6,11; He 4,1-8,3), informes de viajes misioneros a los gentiles (Lc 10,1-12; He 13-20) y existen numerosos paralelos entre lo que le sucede a Jesús en el Evangelio y lo que le sucede a Pablo en Hechos. ... ninguna de las dos partes se entiende bien sin la otra. Así, las promesas hechas en el evangelio se cumplen en Hechos (Lc 21,15; He. 6,10) y las que no se cumplen proveen al lector de un contexto para interpretar lo que sucede en Hechos.

Al dar una mirada al libro de Hechos observamos el siguiente esquema, como un plan del libro insinuado en 1.8:

Introducción---------- (1.1-26)
Predicación del evangelio en Jerusalén (2.1-8.3)
Predicación en Samaría y Judea------- (8.4-9.43)
Predicación a los paganos---------- (10.1-28.31)
Sucesos Preliminares---------- (10.1-12.25)
Primer viaje misionero de Pablo--- (13.1-14.28)
La reunión en Jerusalén---------- (15.1-35)
Segundo viaje misionero de Pablo-(15.36-18.22)
Tercer viaje misionero de Pablo----(18.23-20.38)
Prisión de Pablo y viaje a Roma----(21.1-28.31).
(Sociedad Bíblica 1994, 1664)

Según la B.J.[3] (1998, 1591), Lucas desarrolla en esta obra el dinamismo y la extensión espiritual del movimiento cristiano; "su enseñanza teológica", tiene "un valor universal e insustituible que constituye el valor auténtico de su obra ... Hechos expone la fe en Cristo, base del Kerigma apostólico".

Aune (1993, 170-171), quien estudia el entorno literario de la obra, presenta algunos temas teológicos centrales del libro de Hechos:

> Un tema es la respuesta típica a los mensajeros de Dios o los profetas: rechazo (principalmente por los judíos) y aceptación (principalmente por los gentiles). Este tema configura la imagen profética de Jesús, estructura muchos episodios diferentes, y determina la estructura básica de ambos libros. El segundo tema es el de la guía divina, que dispone los acontecimientos humanos de acuerdo a un plan predeterminado que se llama "la voluntad de Dios" (Lc. 7:30; Hch. 2:23; 4: 28; 5:38s.; 13:36; 20:27).

La teología propia de Lucas en Hechos consiste, según Aguirre (1996, 374), esencialmente en presentar unidos a judíos y gentiles, en una iglesia que se fundamenta en la unidad existente de la raza humana. En la historia de la salvación Dios muestra su predilección por el género humano, objeto de su plan que empieza con la salvación y concluye con "la apocatástasis" y su eje principal es "la historia evangélica como etapa de un camino de salvación". La visión teológica que este autor plantea está ubicada en la historia, vinculada a la fe del A.T.

> Es una teología de la historia, que combina la fe veterotestamentaria en la acción de Dios con su pueblo y la idea helenista de un parentesco universal de los hombres con Dios, de tal forma que aquella ofrece la base, pero es modificada esencialmente por esta, en cuanto que la pretensión absoluta judía de ser el pueblo de Dios es reemplazada por una inmediatez natural del hombre con Dios y la significación del judaísmo queda relativizada como una venerable *antigua religio.* (Aguirre 1996, 374)

2. Fecha y lugar de composición de Hechos

Varios autores colocan el autor de Hechos en relación con Éfeso o Antioquía (Comblin 1988, 57). "Lucas conoce muy bien las instituciones de las ciudades griegas y del sistema romano. Su apreciación de la filosofía griega es bastante positiva".

> ... la iglesia cristiana de Antioquia, en cuyo seno se fraguaron con toda posibilidad los dos libros de la doble obra lucana, el Evangelio y Hechos, constituye el primer eslabón de una iglesia que se ha separado de la sinagoga y ha llevado a término la evangelización de la sociedad pagana. (Rius-Camps 1992, 110)

Hechos se escribió, según Aguirre (1999, 376-378), "después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C." Se evidencia a partir de Lc. 21.20-24, aunque es discutido que este pasaje se refiera a Jerusalén. Por la forma como "Lucas conecta la idea de la Iglesia con Jerusalén, [él] presupone que la ciudad ya no sigue en pie, ... Además ..., se presupone la muerte de Pablo". Según Aguirre, después de muchas investigaciones, "el resultado hasta ahora no es muy satisfactorio"; lo único que se puede descartar es "una fecha extremadamente temprana de composición".

La B.J.[3] (1998, 1589) considera que al concluir el libro de Hechos con la "prisión romana de Pablo, [entre los años] 62-63", este dato puede dar una pista sobre la fecha en que se escribió, aun cuando no es segura, "... su composición debe ser posterior a la del tercer evangelio", después del año 70.

Algunos autores, como Comblin, atribuyen la posibilidad del lugar de composición a Éfeso o a Antioquia. Sin embargo, para Comblin lo que se diga es solo aproximativo, no se puede presentar con seguridad un lugar específico.

A partir de los datos anteriores podemos decir que la fecha en que se escribió Hechos queda abierta por ahora, ya que las indicaciones cronológicas del interior de la obra lucana no permiten fijarla. La posibilidad está entre final del siglo I y comienzo del siglo II. El lugar de composición parece ser Antioquía, varios exégetas se inclinan por esta postura.

3. Aspectos literarios

En esta sección vamos a hacer un recorrido por la segunda obra lucana para lograr un cuadro general de sus características principales. Iniciamos con algunas consideraciones sobre el autor, luego damos una mirada a la doble obra lucana, abordamos las fuentes, para concluir con aspectos del género literario y los relatos de viaje.

3.1 El autor de Hechos

La tradición atribuye esta obra al autor del tercer evangelio identificado como "Lucas". Fue un cristiano que recibiera una alta formación griega, pues escribe muy bien y conoce perfectamente los estilos literarios griegos. Así lo proponen el "Canon de Muratori, el Prólogo "antimarcionista", San Ireneo, Los Alejandrinos y Tertuliano". Probablemente se trata de un antiguo prosélito que reconoce la literatura griega, las instituciones de la sociedad civil de su tiempo y se identifica con el judaísmo (B.J.[3] 1998, 1589). Varios exegetas, entre ellos Roloff (1984, 20), mantienen la opinión de que Lucas es su autor, por los "argumentos sólidos en su favor", anotados. Él se inclina por la idea de que Lucas no es compañero de Pablo como "lo decanta la exégesis reciente", que se manifiesta en contra de la teoría de que el libro de Hechos es obra de un compañero de Pablo. Estos autores argumentan que "existen acontecimientos decisivos en la vida de Pablo que se escapan al autor". Para verificar su postura, se valen de las diferencias observadas entre los datos del libro de Hechos y las informaciones que se encuentran en los escritos de Pablo. Veamos un ejemplo que nos propone Roloff:

> ... en 11.30 el autor nos cuenta un segundo viaje de Pablo a Jerusalén, realizado entre su primera visita a la ciudad, cuando Bernabé lo presentó a los apóstoles (9,26s), y la posterior subida a Jerusalén, siempre en compañía de Bernabé, como enviado por la comunidad de Antioquía para participar en el concilio (15,2). Resulta que el mismo Pablo contradice esta presentación. En efecto, la carta a los Gálatas, principal fuente de su biografía, dada la autenticidad de esa carta ... Pablo afirma que entre su vocación su la subida a Jerusalén con motivo del concilio, él no había visitado esta ciudad. (Roloff 1984, 20)

Según Comblin (1988, 21), la situación de los prosélitos en la redacción lucana era un poco ambivalente. Para este autor lo más probable es que Lucas "fuese un prosélito y hablase en nombre de esa categoría".

> Los prosélitos son profundos admiradores del judaísmo y de sus instituciones. Por otro lado se sentían relegados. Estaban en una contradicción. El cristianismo de Lucas les ofrecía una salida. En el judaísmo había dos cosas que debían ofender profundamente a los prosélitos. Primero la separación: los judíos no podían recibirlos en su casa, ni invitarlos a la mesa, no podían visitarlos ni aceptar la invitación a comer con ellos. Tal exclusivismo relegaba siempre a los prosélitos, lejos de los judíos. El cristianismo suprimió estas barreras e invitó a los prosélitos [a participar en el movimiento cristiano].

Es posible que Lucas sea un "misionero itinerante como Pablo" y este es su modelo. "Está evangelizando en áreas de iglesias de ascendencia paulina" y aunque tiene algunos relatos de viaje, narraciones hagiográficas, posee "pocos conocimientos concretos sobre Pablo" y sus epístolas (Comblin 1988, 62).

3.2 La doble obra lucana

Para Aguirre (1999, 280-281) los volúmenes de Lucas-Hechos comparten "un mismo estilo, teología y forma, por ello, una misma unidad literaria y teológica que ha de ser estudiada conjuntamente". La B.J.[3] (1998, 1589), explica varias razones para aceptar la unidad literaria de esta doble obra:

> El tercer evangelio y el libro de los Hechos eran primitivamente las dos partes de una única obra ... [sobre] la historia de los orígenes cristianos. La relación original de estos libros del N.T. viene indicada por sus respectivos prólogos así como por su parentesco literario. El Prólogo de los Hechos remite al tercer evangelio (Lc. 1.1-4), se dirige a un tal Teófilo, Hch. 1.1, remite a este evangelio como a un "primer libro" resumiendo su propósito y recogiendo los últimos sucesos (apariciones del Resucitado y Ascensión) para empalmar con ellos la continuación del relato. ... otro vínculo que liga estrechamente estos dos libros es la lengua. La característica de vocabulario, gramática, estilo que aparecen a todo lo largo de esta obra las encontramos también en el tercer Evangelio, lo que apenas permite dudar de que ambos libros son obra del mismo autor.

Según Aune (1993, 152-153), Lucas consideraba las dos partes del contenido como "libros" por referirse "a la primera parte como un *logos* "libro" (Hch. 1:1)". En su primer libro, Lucas narra la vida de Jesús "desde el principio hasta el final". En su segundo libro, Lucas describe "la propagación del cristianismo desde Jerusalén hasta Roma". Buena parte de la narrativa es dedicada a Pablo. Aune dice, en cuanto a los paralelos y las simetrías:

> A juzgar por los paralelos literarios entre Lucas y Hechos, el autor pretendió dar a su segundo libro la unidad manifestada en el primero. Las simetrías dentro de Hechos y entre Lucas-Hechos confirman la intención del autor de proporcionar una estructura narrativa completa. (Aune 1993, 153)

Según Navarro (1998, 181-182), existen razones suficientes para considerar los dos volúmenes de la obra lucana como una unidad. En el evangelio y el libro de Hechos, los prefacios abren de forma parecida (Lc. 1.1-4; Hch. 1.1-5), centrados en el cumplimiento de una profecía (Lc. 4.16-30; Hch. 2.14-40). En los dos libros se encuentran temas semejantes y existen numerosos paralelos entre lo que le acontece a Jesús en el evangelio y lo que le sucede a Pablo en Hechos. Al leer uno de los dos volúmenes, se hace necesaria la visión del otro para hacer más comprensible su lectura. Las promesas que encontramos en los evangelios, tienen su realización en Hechos (Lc.21.15; Hch. 6.10).

3.3 Las fuentes lucanas

Según Aguirre (1996, 279-280), en las investigaciones del siglo XX sobre Hechos, ha sido motivo de preocupación "el problema de las fuentes, ... el valor histórico de la obra heredado del siglo anterior". Se ha escrito mucho sin llegar a resultados satisfactorios, por lo tanto se sigue el estudio y la discusión sobre este aspecto. El mismo autor dice:

> ... después de todos los problemas planteados en el siglo XIX por la Escuela de Tubinga, cuyo resultado fue el que los círculos exegéticos llegaran al siglo XX con la idea predominante de que Hch era una obra teológica con escaso valor histórico. (Aguirre 1996, 279)

La investigación entre los años 1923 a 1949 manifiesta a través de "una serie de artículos publicados", una inclinación hacia el "carácter teológico, no histórico de los discursos de Hechos, que se deben a la imaginación literaria del autor" (Aguirre 1996, 280).

Comblin (1988, 64-65) opina que Lucas utilizó fuentes, aun cuando no se conocen. Se han formulado algunas hipótesis "a partir de ciertas discordancias o particularidades del texto". Comblin (1998, 64-65) describe algunas características de la redacción de Lucas en relación con las fuentes.

> El ejemplo del tercer Evangelio muestra que el redactor cambia ... sus fuentes con mucha frecuencia y las trata con mucha libertad. Por eso mismo impone su marca, su estilo como sus fuentes ... Por eso ... las hipótesis de las fuentes siempre se revelarán frágiles ... La narración de la primera comunidad de Jerusalén no fue inventada por Lucas. ... el redactor debe haber recibido probablemente fuentes orales sobre los Doce, sobre las persecuciones en Jerusalén, sobre la vida de las primeras comunidades.

Comblin (1988, 65) presupone por algunos textos bíblicos que Lucas encontró tradiciones sobre los helenistas en Antioquia y las adaptó:

> Las tradiciones sobre los helenistas (6,1-15; 7,54-8,3; 11,19-26) formaban un cierto conjunto previo a una redacción que Lucas habrá encontrado en Antioquía. Las tradiciones sobre Pedro (8,4-25; 9,32-35; 9,36-43; 10.11-11-18) se refieren también a Antioquia. También las tradiciones sobre Pablo en el capítulo 9. Los capítulos 8-15 fueron los más trabajados por el redactor a partir de diferentes fuentes. Lucas quiso hacer un relato continuado, adaptando las fuentes unas con otras.

Para Comblin (1988, 66) el análisis de las "fuentes" es todavía "muy precario", resulta difícil reconstruir la experiencia de los inicios de la primera iglesia basándonos en "la hipótesis de las fuentes". Los documentos de Antioquía son los que mayor aporte pueden ofrecer:

> Una vida comunitaria menos estructurada de la que postula el discurso de despedida en Mileto, una vida más profética, con misioneros itinerantes más importantes ... Y tal vez una participación femenina más influyente ... Desde el punto de vista moderno, las partes que tendrían fundamento histórico más fuertes serían los relatos de viajes de Pablo.

3.4 Género literario

El género literario de Hechos es bastante controvertido. Rius-Camps (1992, 66) lo considera como un género literario diferente de los evangelios y las cartas. El libro de Hechos según este autor se cataloga como:

> ... un género híbrido, a modo de historia más o menos novelada de la iglesia primitiva, una especie de historia teológica en la que Lucas sin pretenderlo, habría proyectado sobre los hechos reales su propia visión subjetiva de la vida de los primeros cristianos y de la misión llevada a cabo por los apóstoles y demás misioneros.

Roloff (1984, 19 y 29) dice que "el libro de los Hechos es un caso especial dentro del nuevo testamento y en ... toda la literatura de la Iglesia primitiva". El descubre en Lucas un estilo y técnica narrativa de "un escritor vivaz y creativo" pero a la vez sugiere que todo el material se puede catalogar como "una riquísima variedad de géneros: fórmulas cristológicas, esquemas de predicación tanto a judíos como a paganos, relatos de milagros, leyendas de personas, fundación de comunidades, himnos litúrgicos". Aune (1993, 151) sigue la misma línea de Rius-Camps; él califica su composición como "diégesis narrativa", un término usado tanto en ficción como en no ficción". Éste analiza en Hechos características de la literatura greco-romana. El género literario narrativo utilizado por Lucas puede ser comprendido según los criterios de la época y especialmente dentro del marco de la historiografía de la cultura y la filosofía helenista.

Para lograr su objetivo catequístico y pedagógico, Lucas construyó un relato utilizando los recursos propios del género literario de la historia, recreándola libremente de acuerdo a su intencionalidad. Para el autor de Hechos, como para los

historiadores de la época, lo importante no era declarar si los acontecimientos se dieron de una manera u otra, sino recordar los hechos o las experiencias más significativas y ejemplares de acuerdo a sus propios intereses (Aune 1993, 104-106).

El interés no está tanto en narrar hechos objetivos como en recoger la experiencia vital de las comunidades y en compartir su experiencia teológica.

En opinión de Rius-Camps (1992, 66) Lucas deformó el relato del cristianismo primitivo, "en aras a una presentación idílica de la iglesia" de Jerusalén o de los grandes protagonistas de la misión: Pedro y Pablo. Lucas refleja en sus personajes "su propia visión teológica del cristianismo siendo él en última instancia el responsable". En cuanto a la concepción teológica, Rius-Camps considera que

> ... numerosas contradicciones e incongruencias inducen a pensar que Lucas, al componer un discurso, habría podido reflejar en él, no su propia teología, sino la concepción teológica que había sostenido en aquel preciso momento el personaje en cuyos labios lo ha colocado. (Rius-Camps 1993, 66)

Parece ser que Lucas filtró los datos que tenía. De ahí que los datos facilitados en Hechos sean considerados como un reflejo de su teología sobre la iglesia y a la vez sean utilizados a-críticamente como fuente principal para dilucidar el tema de los orígenes del cristianismo (Rius- Camps 1993, 66-67).

El material narrativo se puede clasificar, según Schökel (1997, 299), en "relatos, discursos y sumarios". Los relatos con discursos incluidos ocupan gran espacio. Este relato trata sobre "la consolidación, expansión y crecimiento de la iglesia", distribuida en "muchas comunidades locales que forman la gran unidad". Arranca de Jerusalén esta primera comunidad para luego partir hacia Antioquía. No solo se extiende a nivel geográfico sino que penetra en territorio y cultura de paganos. La extensión del movimiento cristiano, da como resultado un desprendimiento del judaísmo. Esta es una constante del libro que culmina en Roma, según lo explicita la última página del libro.

3.5 Relatos de viaje

Sobre los viajes de Pablo y Bernabé, caps. 13-14, había ya una narración continua. Después de eso, Lucas recibió varios fragmentos de diarios de viaje.

Comblin (1988, 64-66) plantea que se constituyen en problema particular las secciones "nos" (16.11-16: 20.5-21.18; 27.1-29.16). Tradicionalmente muchos intérpretes tomaron ese "nos" literalmente como si Lucas, el redactor de Hechos, hubiera estado presente y su narración fuera su testimonio del viaje. Varios autores hoy se inclinan por creer que el redactor usara un diario de viaje. Otros dicen que era una moda literaria. "Se trata de un procedimiento literario para dar impresión".

Los relatos de los viajes de Pablo reflejan, con mayor o menor extensión o exactitud, el mundo del Mediterráneo oriental en el primer siglo: administración romana, ciudades griegas, cultos, rutas, geografías, política, topografía local. En cambio los relatos de la primera parte del libro son menos circunstanciados. Parece, según Brown (1986, 62), que los Hechos comienzan en Jerusalén, la acción se traslada a Judea y a Samaría para finalizar en Roma.

Después del concilio de Jerusalén en el que, según Roloff (1984, 315), se "abrió definitivamente la puerta a la incorporación de los paganos al pueblo de Dios", se da el segundo viaje misionero y la expansión del evangelio, "se rompe con los límites geográficos". El desarrollo de esta acción misionera está animada por la figura de Pablo. "La presentación lucana irá delineando trazo a trazo los incansables caminos del apóstol a través de todo el mundo entonces conocido". Pablo, impulsado por el Espíritu, dará "el paso del evangelio de un continente a otro. Esto tiene para Lucas un significado decisivo". En la narración del viaje se encuentran las ciudades que va pasando el equipo misionero con la intención de llevar la palabra.

> ... una serie de relatos sobre el establecimiento de núcleos cristianos en diversas ciudades de Macedonia y Grecia, donde la casa juega un rol importante: Filipos 16. 11-40, Tesalónica 17.1-9, Berea 17.10-15, Corinto 18.1-17. El relato de la estancia de Pablo en Atenas 17.16-34 adquiere una relevancia especial, a pesar de que aquí no llega a fundarse una verdadera comunidad. (Roloff 1984, 315)

4. Destinatarios de la obra

Los dos volúmenes de la obra lucana están unidos en sus prólogos tanto el evangelio, como Hechos están dirigidos a un mismo personaje, Teófilo, quien según Rius-Camps, representa a las comunidades lucanas.

> El prólogo del Evangelio es válido para toda la doble obra, dedica los dos libros a un mismo personaje "excelentísimo Teófilo" (Lc. 1.3), Oh Teófilo (Hch. 1.1). En ambos casos se dirige a él en vocativo, relacionando ... la segunda mención con la primera mediante la interjección. (Rius-Camps 1992, 70-71)

El tipo de iglesia lucana es una comunidad que reúne judíos y no judíos. Los prosélitos y temerosos de Dios hacen parte de esta comunidad. Las personas destinatarias son principalmente iglesias de gentiles convertidas. Brown (1986, 62) parte de la hipótesis de que Lucas se dirigiera a "extensas iglesias gentiles de gran tradición, afectadas al menos indirectamente con la misión de Pablo", quien ya pertenece al pasado. También argumenta Brown que "el autor no fue un acompañante de Pablo ni le conoció personalmente" y hasta es posible que "ni los destinatarios hayan estado en contacto directo con el Pablo histórico". Esto es lo más probable según este autor y las razones analizadas en la sección tres por Roloff, lo comprueban.

> Los prosélitos desempeñan un papel importante en Hechos, tanto los prosélitos propiamente dichos (2.11; 6.5; 13.43), como los "adoradores de Dios" (13.43-50; 16.14; 17.4; 18.7.13) o "los temerosos de Dios" (10.2.22.35; 13,16.26). Algunos adoradores de Dios y prosélitos tenían gran importancia en las Iglesias de Lucas: Nicolás (6.5); Cornelio (10.2.22.35), Lidia (16.14), Justo (18.7). Casi todos los paganos convertidos al cristianismo que Lucas menciona eran prosélitos. (Comblin 1998, 58)

Se percibe en el libro el ambiente donde Hechos fue escrito: un judaísmo bastante conservador y de cultura griega. Dice Comblin que probablemente los destinatarios del libro sean comunidades que comparten situaciones semejantes, "que acogían a los pobres, mendigos, desempleados de las ciudades del mundo helenizado al lado de personas de condiciones modestas o de clase media" (Comblin 1988, 58).

5. La “casa” en la obra lucana

La casa aparece repetidas veces en la obra de Lucas, identificada con el espacio físico, social, psicológico, la familia extensa, las mujeres y con la evangelización. El comienzo de la misión y su expansión se encuentran relacionados con este mundo de la casa y las mujeres.

La casa ocupa un lugar importante en el evangelio; allí se inicia “la familia de Dios y en Hechos de los apóstoles, la iglesia de la diáspora que porta el evangelio crece y se extiende “de casa en casa” (Hch. 20.20)”. La casa como “institución social” tiene una misión decisiva de evangelización (Navarro 1997, 36).

Si observamos la doble obra de Lucas, nos damos cuenta que tanto en el evangelio como en los Hechos, la casa tiene un lugar predominante, como lo describe Navarro (1998, 190):

> La casa para Lucas en el Evangelio y los Hechos, a diferencia del templo y la sinagoga, es el lugar en el que se proclama el evangelio (Lc 1, 35-56; He 10, 1-48), donde tiene lugar el perdón de los pecados (Lc 5, 17-20), donde llega la salvación (Lc 10,5-7) y se hace presente el Espíritu (Lc 1,26-38; He 2, 1-42; 11,15-17). Es el lugar donde Jesús realiza sus curaciones y donde enseña (Lc 7, 36-50), como harán luego sus seguidores y seguidoras (He 18,11). Es espacio de revelaciones y visiones (Lc 1,26-38; He 1, 13-36), de hospitalidad (Lc 19, 1-10; He 9, 10-19), mesa compartida e inclusiva (Lc 5, 29-39), oración, banquete pascual, bautismo (Lc 24, 28-35; He 16,33), lugar de compartir los bienes para distribuirlos entre los más necesitados (Lc 19,1-10; He 2, 44-45).

En la obra de Lucas encontramos mujeres en la casa y no en el templo, exceptuando a Ana, la profetisa (Lc 2,37) (Navarro 1998, 192). La casa transformada es también y sobre todo la casa-familia de las mujeres, donde ellas tienen roles diversificados y donde los niños son importantes (Lc 18, 15-17) no solo para ellas sino para todos (Navarro 1997, 38).

Navarro señala que el escenario apropiado para la cristología en Lucas y la soteriología es el hogar doméstico (Navarro 1998, 192), entendiéndose casa y hogar como las personas, su entorno o la familia, ya transformadas por la praxis y el mensaje de Jesús. Al ser la casa el espacio de las mujeres, ellas dieron su aporte

certero en esta forma doméstica comunitaria de vivir y difundir el evangelio (Navarro 1977, 38).

Cuando se inicia la "persecución contra la Iglesia" sabemos que Saulo "entraba por las casas y llevaba por la fuerza a hombres y mujeres ..." (8,3). "Cuando los judíos se amotinan en Tesalónica contra Pablo y Silas, van a buscarlos en la casa de Jasón; parece ser reconocida como lugar de reunión de los cristianos" (17,5) (Aguirre 1998, 83). Estas informaciones nos ayudan a comprender el papel decisivo que jugó la casa en los inicios cristianos. Aguirre presenta la extensión del cristianismo como un fenómeno que se daba de manera itinerante y en las casas. "Pablo, en un resumen de su ministerio dice que predicaba y enseñaba en público y por las casas 20,20. La fórmula "NN y (toda) su casa", que aparece repetidas veces tiene su precedentes lingüísticos tanto en el helenismo como en los LXX" (Aguirre 1998, 83-84).

6. Composición social de las iglesias en Hechos

Vamos a descubrir el ambiente socio-cultural de la sociedad mediterránea del siglo I en el que se desarrollan los relatos del libro de Hechos y la posición social de los primeros cristianos.

La situación social de la inmensa mayoría del judaísmo de la diáspora es, con toda seguridad, la "típica del antiguo estrato inferior." Esto está confirmado por "los importantes testimonios relativos a las más variadas profesiones artesanales, ofrecidas por textos literarios e inscripciones, además de los papiros" (Stegemann y Stegemann 2001, 346). También Hengel apoya la postura de Stegemann y Stegemann:

> A la pertenencia al estrato inferior de la inmensa mayoría del judaísmo en la diáspora corresponden por lo demás los testimonios de la antigua élite literaria, la cual presenta las sinagogas y los judíos como pobres, a veces, incluso como mendigos. (Hengel 1971, 172)

El movimiento cristiano surgió en un núcleo judío. Pablo y los misioneros llegaban primero donde ellos y sólo de no ser recibidos pasaban donde los gentiles. En las

sinagogas se encontraban por lo general los judíos y personas gentiles seguidoras del judaísmo ya fueran prosélitos, temerosos de Dios o simpatizantes.

Según Stegemann y Stegemann (2001, 424), "las comunidades cristianas posteriores al año 70 estaban compuestas por miembros de la parte alta del estrato inferior, por encima del límite de la pobreza". Se conocen datos sobre profesiones artesanales, vinculadas al pequeño comercio, aun cuando lo más probable es que hubo personas obreras que devengaban salario.

Gager señala que "el cristianismo ha sido durante más de doscientos años un movimiento integrado esencialmente por marginados" y, por otra parte, su "atractivo para tales grupos se basaba tanto en consideraciones sociales como ideológicas". También este mismo autor subraya que el auge del movimiento se debe a un factor interno determinante:

> el sentido radical de la comunidad cristiana, abierta a todos y preocupada por todos los aspectos de la vida del creyente. Según lo anterior, las condiciones sociales y el atractivo del cristianismo primitivo como protesta contra el orden social existente no cambiaron a lo largo de más de doscientos años. (Gager 1975, 21)

Stegemann y Stegemann (2001, 424) admiten que faltan datos sobre la auténtica condición social, se tienen "pocas indicaciones sobre las actividades de los creyentes".

Engels, en su influyente historia del cristianismo primitivo, afirma que este movimiento:

> apareció, en primer lugar, como religión de los esclavos y de los libertos, de los pobres y de los desprovistos de derechos, del pueblo sometido o dispersado por los romanos y los primeros cristianos se reclutaban de las capas más bajas del pueblo, especialmente entre los esclavos y entre los pequeños labradores caídos en la servidumbre. El cristianismo fue originariamente, según este mismo autor, un movimiento de gente oprimida.

La propuesta de Engels, es más radical que la de Stegemann y Stegemann, al sugerir que los primeros cristianos hacen parte del sector oprimido, aún cuando ambos están

de acuerdo de que pertenecen al estrato inferior. Stegemann y Stegemann matizan la información al presentar categorías dentro del estrato inferior, ellos se inclinan por el sector alto del estrato inferior y posteriormente se van incluyendo algunas personas de la clase alta.

Algunos autores tratan de buscar datos en el N.T. que sugieran el status al que pertenecían los primeros cristianos. Stegemann y Stegemann (2001, 414-415) nos presenta una lista de personas creyentes, "citadas por su nombre" a quienes se les "puede reconstruir de cierto modo su condición social o su origen":

> Onésimo, a quien se cita asimismo en la Carta a Filemón, es un esclavo (Col 4,9); Marcos (Juan), un primo de Bernabé (Col 4,10), es un judío; su madre, María, posee una casa en Jerusalén (Hch 12,12); en 1Tim 4,14 se cita a un herrero *chalkeus* llamado Alejandro (cf. 1 Tim 1,20); Onesíforo (2Tm 1,16) tiene una comunidad doméstica, así como una llamada Ninfa (Col 4,15). Ninguno de estos muestra rango social alguno que los ponga por encima del estrato inferior; al mismo estrato hemos de asignar también al jefe de la sinagoga de Corinto, Crispo, y toda su casa (Hch 18,8); así como a Jasón, que hospedó a Pablo y Silas en Tesalónica (Hch 17,9), y a Lidia, comerciante de Filipos, con toda su casa (Hch 16,14). Al estrato inferior pertenece sin duda Bernabé, un levita de Chipre (Hch 4,36), así como los "fabricantes de tiendas" Priscila y Aquila (Hch 18,2s), algunos propietarios de casas y de tiendas en Jerusalén (Hch 4,32s); Ananías y Safira (Hch 5,1ss); y además Tabitá (Hch 9,36ss).

Según la opinión de Stegemann y Stegemann (2001, 417), "a finales del siglo I en el estrato superior romano, había también personas que mostraban una cierta apertura o incluso una secreta simpatía respecto a la fe en Cristo". A estos autores no les parece posible que "alguien de la nobleza decurional urbana (Dionisio: Hch. 17.34)" se pronunciara públicamente "miembro de la comunidad creyente en Cristo. Semejante paso hubiera traído consigo notables consecuencias sociales, consecuencias de las que no es casual que no oigamos hablar".

Se tienen algunos datos sobre las ocupaciones de las mujeres del estrato inferior:

> Las comerciantes, que poseían probablemente alguna empresa industrial, pertenecían a lo sumo, a los ambientes más acomodados de los estratos inferiores. Por ejemplo, Lidia, una comerciante de púrpura de Tiatira, poseía

> una casa en Filipos (Hch 16,14-15). A los grupos más pobres de los estratos inferiores pertenecían las comerciantes de alubias, las fabricantes de coronas, las vendedoras de clavos, y también las pescadoras. Las mujeres como Priscila, que prestaban su colaboración en profesiones comerciales (Rom 15,13; 1 Cor 16,19; Hch 18,2) deben ser situadas también con seguridad en los grupos más pobres del estrato inferior. (Stegemann y Stegemann 2001, 511)

Algunas personas o grupos del estrato inferior contaban con pequeñas industrias artesanales y negocios diversos. La aristocracia y la burguesía eran latifundistas, vivían de sus rentas, eran propietarios de grandes talleres o se dedicaban a la política y a la filosofía. (Arens 1995, 124-125). "En los estamentos sociales inferiores, especialmente entre familias pobres, las mujeres trabajaban con frecuencia a la par que sus cónyuges" (Arens 1995, 88).

En la época antigua las personas pobres y de condición en desventaja no podían participar de manera activa en la política de las ciudades del mundo antiguo (Finley 1984, 46).

... se reprueban aquellas profesiones que incurren en el odio de los hombres, como la de los cobradores de gabelas y la de los usureros; después son también serviles y despreciables las profesiones de los asalariados y de todos aquellos cuyo trabajo se compra, no sus artes; porque para ellos la paga misma es una obligación de servidumbre ... Todos los operarios se encuentran dentro de un oficio despreciable, porque nada de honroso puede tener un taller ... El comercio, si es en pequeño, debe considerarse despreciable: si, por el contrario, es grande y abundante y trae muchas cosas de todas partes, no debe censurarse del todo. (Finley 1984, 52)

A pesar de la fuerte estratificación social y la discriminación, las comunidades cristianas trataban de vivir la igualdad entre sus miembros y este hecho lo hacía atrayente para personas esclavas, libertas, las mujeres y, en general, para las personas marginadas. Aguirre (1998, 204) plantea que al interior de las comunidades cristianas se eliminaban las diferencias "que separaban a las personas en la sociedad estratificada grecorromana y se vivía una singular igualdad y fraternidad". Dice el mismo autor que esta identificación contrastaba con el ambiente que le rodeaba. A

pesar de “su heterogeneidad, el esclavo, el liberto, el ciudadano, el artesano, las mujeres participaban en pie de igualdad”.

Según Aguirre (2001, 59-61), la pluralidad social y la acción protagónica de las mujeres “son auténticas innovaciones históricas de estas comunidades”. Pero estas características, como es de esperar, podían convertirse en fuente de conflictos. La convivencia de judíos y gentiles en pie de igualdad” ocasionaba sus dificultades. Pero a la vez “este universalismo integrador e inclusivo ... es clave para entender la difusión del cristianismo”.

7. Las mujeres cristianas en Hechos

En esta sección nos centramos en las mujeres cristianas que forman parte del libro de Hechos. Iniciamos con el estudio de su situación socio-económica y concluimos con su actuación y protagonismo.

7.1 La posición socio-económica de las mujeres cristianas

Las mujeres presentes en Hechos son en su mayor parte trabajadoras “y hasta viven sin depender de los hombres (Tabitá, María, Lidia). [Trabajan] en las comunidades domésticas e itinerantes, para garantizar su propia sobrevivencia”. Las mujeres forman parte de las comunidades cristianas y comparten aun las situaciones difíciles y los conflictos. Algunas eran “líderes de las comunidades, se reunían en las casas como Tabitá, Lidia y Priscila” (Richter, 2003, 73).

Otras mujeres trabajaban “tanto en el campo misionero como en el manual, actuaban filosófica y proféticamente”. Se puede apreciar en Hechos las diferentes formas de vida y de trabajo de las mujeres. Según Richter (2003, 73-74), “dos veces Lucas menciona a algunas mujeres con influencia política y social en las ciudades”: Drusila, judía, esposa del procurador Félix (Hch. 24.24), y Berenice, esposa del rey Agripa quien participa en la audiencia contra Pablo en Cesarea (Hch. 25.13.23; 26.30). Las mujeres que acogían la buena nueva servían en el movimiento misionero de muchas maneras, “en la construcción de vida y de una convivencia más solidaria y

más justa". Ellas dieron su aporte decisivo en la formación de comunidades solidarias por medio del trabajo manual y misionero.

Stegemann y Stegemann (2001, 532) opinan que la falta de referencia al varón, o el hecho de nombrar a mujeres solas, posibilita descubrir el status social de un buen número de las mujeres que por lo general pertenecen al grupo de esclavas o libertas. Este autor señala que el matrimonio jurídico, era casi siempre privilegio de personas libres:

> En efecto, el matrimonio jurídico era, en principio, un privilegio de las personas libres, y estaba ligado estrictamente a la propiedad, en particular a la propiedad de tierras. A este respecto, solo el judaísmo de la diáspora ha de ser juzgado de un modo un tanto diferente, dado que se les permitía vivir según las costumbres de los padres. (Stegemann y Stegemann 2001, 533)

Para Richter (1992, 142), citada en Stegemann y Stegemann (2001, 535), Lidia no está ubicada económicamente en la clase alta a pesar de tener casa y esclavos:

> Es posible que en la casa de Lidia hubiera habido esclavos; es probable que los ingresos de su casa se lo permitieran, en comparación con los pobres de solemnidad, un nivel de vida superior desde el punto de vista económico. Sin embargo, como extranjera procedente de Oriente, por el hecho de ejercer una profesión despreciada y practicar la religión judía en una colonia romana, seguía perteneciendo a la *plebs urbana* ... no ha de ser contada entre los grandes comerciantes de ese tiempo.

Sin que Lucas las conociera, dos mujeres importantes en el desarrollo posterior de la iglesia en Filipos, Evodia y Síntique (Fil. 4.2), "eran también como Lidia, comerciantes procedentes del exterior". A ellas, como buena parte de las mujeres citadas en el N.T. por sus nombres, se las puede identificar "en virtud de los nombres, a lo sumo como esclavas o libertas ... vivían a menudo solas", sin referencia al varón. Lo mas probable es que pertenecieran al estrato inferior. Se conoce de algunas viudas que sobrevivían con gran escasez, mas "no poseemos, como es natural, ninguna información sobre la pertenencia de mujeres cristianas al estrato inferior por debajo del límite de la pobreza" (Stegemann y Stegemann 2001, 535).

Para Stegemann y Stegemann (2001, 536), las mujeres cristianas pertenecían en gran medida al "estrato inferior". El abanico de posibilidades sociales iba desde "las mujeres que vivían solas y dirigían alguna industria pequeña, o una casa, hasta las esclavas".

En cuanto a la pertenencia de mujeres de las comunidades urbanas al estrato superior local, Stegemann y Stegemann proporcionan algunos datos. Según estos autores, solo en Hch. 17.4 y 12 se encuentra una clara alusión a las mujeres ricas:

> En el grupo de los temerosos de Dios de Tesalónica, no pocas mujeres de la elite local (*protoi*) se adhirieron a Pablo y Silas (Hch 17,4). Algo similar ocurría en el caso de Berea, donde se puede deducir del contexto de las mujeres de las familias griegas ilustres (*euschemon*) -como, por otra parte, también los hombres que se accedieron a la fe pertenecían al círculo de los temerosos de Dios. ... También es digno de ser señalado el hecho de que la Febe recomendada por Pablo en Rom 16,1-3 perteneciera al estrato superior de Cencreas, su ciudad de nacimiento, en la medida en que su designación como *prostatis* es un *terminus technicus* y la sitúa como patrona de las comunidades domésticas de los creyentes en Cristo. (Stegemann y Stegemann 2001, 534)

Sin embargo Stegemann y Stegemann (2001, 536) también advierten que "ni siquiera Febe, que vivía sola sin duda, puede ser situada con certeza en el estrato superior local". Estos autores no aseguran la pertenencia de mujeres cristianas al estrato superior, dicen que podían encontrarse algunas simpatizantes.

Schüssler (1989, 232), considera que el término *prostatis* tiene un sentido diferente que estrato superior y hace referencia a Febe como ministra de la iglesia de Cencreas. Esta autora dice que:

la importancia de la posición de Febe como ministra ... está subrayada por el tratamiento de *protatis,* traducido normalmente por "ayudante" o "patrocinadora", aunque en la literatura de la época el término tiene la connotación de responsable, dirigente, presidente, gobernador o superintendente. ... en 1 Tes 5,12 el verbo (*prostatein*) es designado para designar a personas con autoridad en la comunidad, y en 1 Tim 3,4 y ss. Y 5,17 sirve para designar las funciones de obispo, diácono o anciano.

2 Actuación de las mujeres en Hechos

En varios lugares de Hechos, Lucas realiza su narración con el recurso literario del paralelismo hombre/mujer y manifiesta en estos relatos un interés por equiparar a hombres y mujeres ante la oportunidad de la salvación y colocar a personas de los dos géneros como ejemplo de vida cristiana. En varios de estos relatos, Lucas manifiesta su interés principal por las funciones de las mujeres y las resalta. En la sección 6 del primer capítulo presentamos un ejemplo desarrollado por Ramos sobre la correspondencia estructural y temática entre los textos de Lidia y del carcelero.

Ramos, al estudiar los paralelos entre hombres y mujeres en la obra lucana, analiza la intencionalidad de Lucas en su manera de ubicar a las mujeres en la primera y segunda parte de Hechos. Esta autora dice que el libro de Hechos aborda a las mujeres judías en la primera parte esencialmente, y luego a las mujeres paganas, que son presentadas a partir del capítulo 8 y son numerosas a partir del capítulo 13.

> Esta manera de presentar los personajes femeninos según su procedencia étnica religiosa - primero a las mujeres judías y luego a las paganas - reproduce su plan formal, una concepción teológica: los judíos son los primeros privilegiados del mensaje de la salvación. Pero como ellos manifiestan una actitud de rechazo hacia su salvación, van a facilitar el acceso de los paganos y las paganas al movimiento cristiano, y esto según el deseo de Dios. Esta presentación "teológica" de las mujeres por otro lado, pone en contraste las figuras femeninas del evangelio con aquellas de los Hechos, contribuyendo a la vez a balancear los dos volúmenes de la obra lucana. La presentación que Lucas hace de las mujeres judías primero y después las mujeres extranjeras para la salvación, es una estrategia de [nivelación] literaria de la obra lucana. Ello confirma una estrategia de evangelización y reafirma la universalidad de la salvación. (Ramos 1998, 133)

Navarro, al referirse a las mujeres en el libro de Hechos de los Apóstoles, indica que se encuentran con frecuencia mujeres judías, algunas ya pertenecientes a la diáspora, otras emigrantes de Palestina, algunas con sede fija en su país o en su casa, otras "viajeras de lugar en lugar para ganarse la vida y anunciar el evangelio". Las encontramos mayormente en las ciudades, "en las casas y en la calle" (Navarro 1998, 186).

En la obra lucana encontramos numerosas mujeres, de diferentes edades y condición social, en varios espacios, tanto públicos como privados y en distintos trabajos. Crean y dirigen comunidades que se constituyen en auténticas iglesias domésticas. Son muchas aun cuando "no aparecen con la importancia que en realidad tuvieron", ya que sin ellas no se edifica ni crece la comunidad primitiva. Ellas son misioneras, trabajan, viven con su pareja, su familia, su grupo social, predican, se reúnen en asamblea, rezan, enseñan y crean, difunden y dirigen iglesias domésticas (Navarro 1998, 193-194).

MacDonald, quien estudia la opinión de los críticos paganos sobre las mujeres en el cristianismo primitivo, cita a Celso, quien muestra a las mujeres como claves en el proceso de evangelización.

> En las casas privadas vemos a tejedores de lana, zapateros remendones, limpiadores de ropa y a los más iletrados y toscos del campo, que no se atreverían a decir nada frente a sus maestros mayores y más inteligentes; pero tan pronto como se apoderan en privado de algunos niños y con ellos, de algunas mujeres estúpidas, estos iletrados empiezan a pronunciar algunas afirmaciones sorprendentes ... Pero estos iletrados dicen que solo ellos conocen la forma verdadera de vivir y que si los niños les creyeran vendrían a ser felices y harían que sus casas fueran también felices ... (MacDonald 2004, 135)

En esta obra se puede percibir sin dificultad que las mujeres están participando activamente en la vida comunitaria, a pesar de que no aparecen con la importancia que en realidad tuvieron. Lucas las resalta por lo general, por algún motivo especial, cuando son personajes de la historia que él está narrando (Navarro 1998, 196).

El día de Pentecostés estaban presentes muchas mujeres que esperaban la venida del Espíritu Santo (1.14); el texto no indica exactamente el número de mujeres que formaban parte de este grupo de los discípulos. Pero da a entender que ellas estaban presentes participando en la oración junto con los apóstoles. Según Richter (2003, 11-12), el término hyperóon/piso superior o cenáculo, término griego solo usado por Lucas en Hechos, en el contexto judaico "estaba destinado para ser lugar de silencio, de oración, de estudio de la Torá". Es en este local donde están reunidas las primeras mujeres que menciona Hechos. "Las cuatro hijas de Felipe eran profetizas (21.9).

Como vemos, al citar a Joel 3. 1-5, en el discurso de Pedro (Hch. 2.17ss), da a entender que las mujeres participan en estos eventos y son destinatarias de los dones del Espíritu Santo" (Richter 2003, 11-14). Esta afirmación de Joel fue tal vez añadida por Lucas, con su intención de incluir a las mujeres.

En Jerusalén, María, madre de Juan Marcos, y la comunidad que se reunía en su casa, hospedaron a Pedro al salir de la cárcel (12.12ss). Las mujeres no solo estaban al comienzo de Hechos sino también aquí al final de la primera parte del libro. Richter (2003, 13) percibe la intencionalidad de Lucas de resaltar a María, madre de Juan Marcos, una de las mujeres animadoras de comunidades en las casas.

> Resulta interesante observar que solamente al final del primer gran bloque de Hechos se habla de María y de su casa. Esto es poco antes del primer viaje misionero de Pablo y Bernabé. Ella está allí todo el tiempo, pero en la historiografía aparece únicamente en el momento oportuno para la función que el autor quiere resaltar. Pedro consiguió huir de la prisión y de la muerte y necesitó aquella casa como medio de comunicación (12.17). (Richter 2003, 13)

Ramos en su estudio de la doble obra lucana observa la equidad entre mujer y hombre y el interés de Lucas por reconocer la participación de las mujeres. Dice que Lucas evoca la presencia de las mujeres en casi cada capítulo del evangelio y además en otros del libro de Hechos. En algunos ejemplos, emplea una forma de hacer visible a las mujeres, como parte del pequeño grupo o asamblea, para luego hacerlas pasar a un plano grande, donde son resaltadas. También sucede en la obra lucana, en las narraciones femeninas, la transición de una forma distante a una forma cercana (Ramos 1998, 327).

Para Schüssler (1989, 207-208), las mujeres se sentían comprometidas en la extensión de la iglesia en el medio gentil. Esta autora dice que la iglesia doméstica en la casa de María, la madre de Juan Marcos, en Jerusalén, era helenista:

> ... muchas de estas mujeres eran probablemente prosélitas que habían acudido a la ciudad santa por razones religiosas. Muchas de ellas habían sido especialmente atraídas por la predicación de los helenistas que les consideraban miembros de pleno derecho de la comunidad. Es posible que María [madre de Juan Marcos], hubiera sido una de ellas. ... Hechos refleja probablemente una

> experiencia histórica al insistir en que las mujeres estuvieron implicadas en el movimiento misionero cristiano en todas las etapas de su extensión.

Lucas no puede silenciar experiencias e historias de las mujeres en la organización comunitaria y en la vivencia cotidiana de la fe en las iglesias que se reunían en las casas. Ellas, a semejanza de Apfia en la carta a Filemón (Fil. 1) asumían el liderazgo eclesial. A través de su obra son presentadas y transmitidas muchas facetas de la vida de las mujeres del siglo I son detalles que expresan sus experiencias de fe, como en Hch. 9 y 12. Según Stegemann y Stegemann (2001, 533), un buen grupo de las mujeres cristianas habían formado parte de la sinagoga de la diáspora o eran temerosas de Dios. Por lo general las cristianas eran personas solas y pertenecían al estrato inferior.

> Un buen porcentaje de las mujeres pertenecientes a las comunidades [cristianas] urbanas son judías o tienen relación más o menos estrecha, como temerosas de Dios, con las sinagogas de la diáspora.
> La mayor parte de las mujeres citadas por su nombre viven solas ... no es en modo alguno casual que las mujeres señaladas explícitamente como casadas pertenezcan al estrato superior local de sus respectivas ciudades. [Sin embargo] solo unas cuantas mujeres [mencionadas en el N.T.] están puestas en relación con un hombre.

Las informaciones anteriores reflejan la participación de las mujeres. Ellas, no solo están presentes participando en las comunidades, sino que desde la cotidianidad su compromiso político es notorio, como es el caso de María, Rode y las otras pertenecientes a la comunidad que da asilo a Pedro en una situación de conflicto político.

Hechos refleja probablemente una experiencia histórica al insistir en que "las mujeres estuvieron implicadas en el movimiento misionero cristiano en todas las etapas de su expansión" (Parvey 1974, 145).

Schüssler (1989, 210-212) propone que del relato de los helenistas en Hechos se puede recuperar alguna información histórica acerca de las mujeres, quienes están presentes y activas aun cuando se menciona solo a las viudas, desatendidas en la distribución de alimentos. Cuando nombran a los siete para oficiar la "*diakonía* de la

mesa", ninguna mujer está presente. Esta autora considera que las mujeres formaron parte de este grupo.

> Lucas menciona a las hijas de Felipe, profetisas muy conocidas en el cristianismo primitivo (Hch. 21.8ss). La eminente diaconisa de Tiatira, [Jezabel], mencionada en Apocalipsis 2, aparece asociada a Nicolás, uno de los siete. Las mujeres están igualmente implicadas en el conflicto que según Hechos, llevó a la división entre el ministerio de los apóstoles y el de los siete. (Schüssler 1989, 210)

Es posible, según Schüssler (1989, 212), que el conflicto entre helenistas y hebreos se relacione con la función y "la participación de las mujeres en la comida eucarística". Tal vez se descuidaba la atención a las mujeres viudas, pero también puede reflejar el descuido en "la asignación de su turno en el servicio a la mesa o que no eran adecuadamente servidas".

También Schüssler expone sobre la participación y apoyo de las mujeres en la causa misionera:

> Como el judaísmo, el Evangelio cristiano era anunciado por misioneros ambulantes, gentes de comercio y los negocios, que dependían en buena parte de la hospitalidad y el apoyo que les proporcionaban las Iglesias domésticas ... La contribución excepcional de las mujeres a los movimientos misioneros judío y cristiano es cada vez más reconocido por los investigadores. (Schüssler 1989, 216)

La iglesia doméstica fue el origen de la iglesia en ciertas ciudades y regiones. Ofrecía un espacio para la predicación de la palabra, para el culto, para participar en la mesa eucarística y para las relaciones sociales, allí se dieron relaciones familiares, de igualdad.

... todos sin excepción son adoptados por Dios: judíos, paganos, mujeres, hombres, esclavos, pobres, libres, ricos, los de alta posición y los que son nada a los ojos del mundo. La casa de Dios, concretada en la iglesia doméstica constituye la familia nueva de Dios, donde todos sin excepción son "hermanos y hermanas". Ga 3,28 se enmarca en este contexto teológico y misionero. (Schüssler 1989, 252)

8. Conclusiones

El libro de Hechos es una historia teológica de la vida cristiana y de la misión llevada a cabo en las primeras décadas de la era cristiana. Lo característico de la iglesia lucana son las comunidades que convocan a judíos y no judíos. Iglesias, en su mayoría de gentiles convertidos de gran tradición, en la que son importantes los prosélitos y temerosos de Dios. Al expandirse el movimiento cristianismo se va desprendiendo del judaísmo. El movimiento cristiano crece en medio de una mezcla cultural, una pluralidad social y acción protagónica de las mujeres. El movimiento cristiano se constituye en una novedad histórica a partir de esas características. En el establecimiento de núcleos cristianos en varias ciudades de Macedonia y Grecia, la casa juega un rol importante.

En el libro de Hechos, la casa aparece identificada con el espacio físico, social y psicológico, con la familia extensa, con las mujeres y su rol de la evangelización. En la iglesia de la diáspora que transmite el evangelio, este crece y se esparce de casa en casa. La expansión de la iglesia está vinculada al mundo de la casa y las mujeres. Al ser la casa el lugar de las mujeres, éstas dieron su aporte certero.

En su narración del libro de Hechos Lucas utiliza el paralelismo, al desarrollar pares de relatos sobre hombres y mujeres. Este procedimiento literario tiene la intencionalidad teológica de igualar a hombres y mujeres. En estos paralelismos la mujer no solo resulta favorecida al ser colocada en plan de igualdad, sino que en algunos relatos ella es destacada en sus funciones y por su contribución al movimiento misionero.

Para el autor de este libro, como para los historiadores de la época, lo importante no consistía tanto en comunicar si los acontecimientos se dieron de una manera o de otra, sino recordar los hechos o las experiencias más significativas y ejemplares de acuerdo con sus propósito. Las fuentes de Hechos que tienen mayor fundamento histórico son los relatos de viajes de Pablo.

En el libro de Hechos, el movimiento cristiano está presentado de manera peculiar por Lucas, animado por el Espíritu Santo, misionero y cuya organización de base son las pequeñas comunidades domésticas donde las mujeres participan en plan de

igualdad. Los momentos importantes de Hechos de los Apóstoles se realizan en pequeñas comunidades que se reúnen en las casas.

Debemos leer el libro de Hechos de los Apóstoles desde las experiencias variadas de la vida social y política de las mujeres. En el movimiento cristiano primitivo se encontraban corrientes que acentuaban las estructuras patriarcales y otros eran de carácter igualitario. Esta realidad nos ayuda a entender posturas aparentemente contradictorias.

En esta obra encontramos a las mujeres en espacios públicos y privados, en las calles y en las casas, de diferentes edades y condición social, trabajadoras, comerciantes, misioneras. Ellas actúan solas o en grupos, algunas en pareja, otras solteras o viudas. Desde la cotidianidad brindan hospitalidad; muchas veces sus casas son asilo político.

Al acercarnos al mundo de la casa en el contexto en que se escribe Lucas, podemos conocer aspectos del cristianismos primitivo, visualizar la vida de las mujeres y su rol en la primitiva iglesia. El espacio de la casa es lugar estratégico donde ellas construyen la vida, ofrecen solidaridad, trabajan manualmente, rezan, enseñan, planean sus proyectos. En las casas su papel es decisivo para la creación y multiplicación de comunidades.

El libro de Hechos mantiene una dinámica del templo y la sinagoga hacia la casa, donde la participación de las mujeres es bastante notoria. En esta obra se percibe el interés del autor no solo por presentar la acción misionera de Pedro y Pablo, sino también el de mostrar la efectiva contribución de las mujeres cristianas en la primitiva iglesia. A pesar del patriarcado de esta época y del lenguaje androcéntrico, se percibe la intención del autor de hacer visibles a las mujeres como animadoras de las comunidades y su compromiso dentro del movimiento cristiano. Es importante descubrir a las mujeres en la cotidianidad de la casa aportando en la construcción de este movimiento en sus inicios.

CAPíTULO IV

Lidia, una protagonista de la iglesia en su casa

Nuestro recorrido hasta ahora por Hch. 16.11-15, dentro de su marco literario y su contexto socio-histórico, tiene el interés de encontrar chispas de esperanza para este momento histórico-eclesial en el que nos encontramos. En el presente capítulo queremos retomar algunos aspectos centrales de nuestro pasaje y relacionarlos con la mujer en nuestro contexto social y eclesial latinoamericano.

En este capítulo describiremos las relaciones que se generaron en la casa a diferentes niveles, la posibilidad de participación femenina igualitaria y lo que esto puede significar para las mujeres en la búsqueda actual de relaciones equitativas de género a nivel eclesial.

Realizaremos una reflexión sobre la significación y las implicaciones para las mujeres de hoy del surgimiento de las iglesias en las casas, así como la contribución valiente de las mujeres en medio del contexto greco-romano de discriminación patriarcal. El origen de las iglesias en la casa tiene que ver con dos aspectos importantes en el texto: la conversión de Lidia, junto con los de su casa, y la hospitalidad que ella ofrece a los misioneros, factores decisivos para que germinara la iglesia.

En el texto encontramos relaciones de reciprocidad entre mujeres y varones: al comienzo los misioneros hablan (v.13), Lidia escucha, acoge el mensaje (v.14); al final Lidia es la que habla, persuade y toma decisiones (v.15) que van a tener repercusiones significativas. El estudio que hemos realizado en los capítulos primero y segundo, muestra relaciones de reciprocidad, igualdad y solidaridad de género, como también la participación y protagonismo de Lidia, mujer de rango social subalterno.

El tema de las mujeres responsables de comunidades en sus casas, surge de nuestro estudio y deseamos desarrollarlo en esta sección, en sintonía con la aspiración tenaz de las mujeres actuales por recuperar su espacio en la sociedad y en las iglesias. Este tema está presente en el caso de Lidia. Su protagonismo se destaca en el texto de manera especial al verlo en paralelo con otras narraciones parecidas de varones.

1. Nuevas relaciones tejidas en la iglesia doméstica

En nuestro texto encontramos relaciones de reciprocidad e igualdad entre varones y mujeres. Esto se detecta en el diálogo evangelizador que se da entre los misioneros/Pablo y las mujeres/Lidia, donde primero Pablo habla y Lidia escucha, atiende a sus palabras; luego se invierten los papeles: es Lidia quien habla, suplica y hasta persuade a los misioneros. El relato destaca la relación de Lidia con Dios, quien suscita su fe. La conversión de Lidia manifiesta la elección de Dios a las mujeres. Lidia responde en la práctica concreta: "si juzgáis que soy fiel al Señor, venid, quedaos en mi casa".

La iniciativa de Lidia al ofrecer acogida y hospedaje, también muestra la forma libre en que se dan las relaciones en la casa, donde las mujeres/Lidia dan la acogida y la solidaridad en su casa. Esta acogida de las personas y familias cristianas en las casas posibilitó no solo el apoyo a los cristianos, a veces incomprendidos y rechazados, sino que ayudó a extender el movimiento misionero. Podemos verificar en el libro de Hechos que las mujeres son solidarias en situaciones de crisis y conflicto; se arriesgan al dar protección a personas en peligro.

Lucas presenta la casa de Lidia como un espacio de relaciones donde Lidia no solo es receptora sino también toma la palabra y asume decisiones. Por el v.40 se sabe que su casa se constituyó en sede de la comunidad de fe. Lo más probable es que ella, como administradora de su casa, fuese la animadora de esta comunidad. Esto no era extraño en esa época: tanto las mujeres como los hombres podían administrar la casa y en virtud de esta función solían también constituirse en animador o animadora de la comunidad .

El estudio del texto 16.11-15, visto en su relación con su contexto literario posterior en el capítulo 16, tiene la peculiaridad de mostrar la acogida de la evangelización, que se expande dentro de los grupos marginados del sistema socio-económico en ese período: las mujeres, los libertos, los esclavos, los pobres en general. Estos detalles reflejan una casa inclusiva, no solo donde hombres y mujeres participan en plan de igualdad sino donde también las personas excluidas de la sociedad, son integradas a la comunidad. En el paralelismo entre nuestro texto (con protagonista mujer) y el relato que sigue (con protagonista hombre), se refleja la intención de Lucas de igualar a hombres y mujeres en cuanto a la oportunidad de

recibir la salvación y su importancia igualitaria en la nueva comunidad. En esta comparación las mujeres resultan resaltadas.

En una iglesia doméstica como la de Lidia se ofrecían espacios para la predicación de la palabra, el culto, la participación en la mesa eucarística y las relaciones sociales. Allí hubo oportunidad para construir relaciones de igualdad entre judíos, gentiles, mujeres, hombres, esclavos, pobres, libres, ricos. La iglesia en una casa podía convertirse en la nueva familia de hermanos y hermanas, un espacio alternativo, donde personas y grupos sin privilegio podrían resultar favorecidos. En Hechos encontramos relatos que reflejan el testimonio de igualdad y solidaridad en el *oi=koj*. Eran casas que ofrecían alternativas de vida dentro del sistema esclavista y opresor de la época. Un ejemplo de esto es la casa de María donde vivía una esclava mencionada por su nombre, Rode, quien manifestaba actitudes que daban a entender su pertenencia a la comunidad en la casa y era tratada sin discriminación. La forma como está presentada Rode en el texto al abrir la puerta, a media noche, manifiesta su participación en la reunión de la comunidad. Esto da a entender la intencionalidad de Lucas que, según Witherington (1988, 147), quiere "mostrar los efectos igualitarios del evangelio", no sólo con las mujeres sino también con los esclavos y las esclavas quienes eran aceptados como miembros activos de las nuevas comunidades. Estos detalles indican que ella conocía muy bien a Pedro. En medio de un contexto de persecución política, habían matado a Santiago y Pedro estaba en la cárcel expuesto a correr la misma suerte. En esa casa es acogido Pedro al ser liberado de forma milagrosa de la prisión. Rode está familiarizada con la voz de Pedro, avisa a la comunidad y no le creen (v.15), le dicen que está loca. Esta reacción, para Richter (2003, 49), es parecida a lo que sucedió con María Magdalena en su anuncio de la resurrección: no le creyeron. Para esta autora, "una esclava se estaba auto-afirmando en casa de María." Según Witherington (1988, 147), en el caso de Rode, Lucas provee un ejemplo de prejuicios latentes en contra de la mujer, particularmente la palabra y el testimonio de una mujer sierva. La perseverancia de Rode se mantiene, su palabra es reivindicada y por su persistencia deja un mensaje tanto para la comunidad cristiana como para otros lectores. Lucas quiere mostrar que el testimonio de una mujer es confiable y presenta a Rode como ejemplo para su audiencia (Wtherington 1988, 147).

Los testimonios de las mujeres cristianas como Lidia, Tabitá, y María la madre de Juan Marcos, y Rode, expresan su fe desde la acogida, el diálogo, el servicio, la solidaridad y la experiencia comunitaria. El *oikos,* según nuestro estudio, integra varias relaciones: inter-culturales, económicas, políticas, religiosas y de género.

Según Stegemann y Stegemann (2001, 537-538) en estas comunidades se trataba de equiparar las relaciones entre los sexos: tanto el hecho de bautizar mujeres y hombres, que se realizaba de igual manera, como su significación. El bautismo daba a entender la supresión de divisiones en la condición social al interior de las comunidades entre libres y esclavos, se abolían las diferencias de sexos, se disminuía la separación de los roles sociales entre los sexos. Esto se traducía en una participación femenina en las funciones directivas espirituales dentro de las comunidades de creyentes en Cristo.

En la comunidad doméstica, nueva casa de Dios, se construía un nuevo orden de valores, allí se iban limando las asperezas entre los diferentes sectores sociales, se anulaba la distinción entre gentiles y judíos y se acortaban las distancias en las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Estas comunidades ejercían especial atracción sobre muchas mujeres en las ciudades del imperio, porque encontraban en ellas una posibilidad de participación y protagonismo que les era negada en la sociedad general.

La casa como "dominio tradicionalmente asociado a las mujeres", era el lugar donde se reunía la iglesia. Este contexto ofrecía la oportunidad para una mayor implicación de las mujeres en la iglesia y sugiere también una importante estrategia misionera en medio del contexto imperial (MacDonald 2004, 256).

2. Lidia, una animadora de la iglesia en su casa

El v.40 de Hch. 16 deja ver una comunidad en la casa de Lidia, al mencionar la presencia ahí de "los hermanos". Pablo y Silas "entraron a ver a los hermanos, los animaron y se marcharon". Al formarse un centro cristiano en su casa, era corriente en ese contexto que la persona administradora de la casa (podía ser hombre o mujer) se encargase de su animación.

Según el libro de Hechos, el cristianismo iniciaba en una ciudad por la conversión de una casa. Las conversiones de las casas aluden a todos los miembros. Esto es muy importante para el impulso de la misión cristiana, pues en las casas germinan y crecen las comunidades cristianas. La casa se constituyó en lugar de reunión de la comunidad, que a nivel teológico fue considerada la casa de Dios. Esto ofrecía la posibilidad de que las mujeres jugaran un papel importante en la fundación de comunidades como en el mantenimiento y promoción del cristianismo primitivo. En estas comunidades las mujeres encontraban espacio de participación y protagonismo que a veces les era negado en la sociedad de esa época. Muchas mujeres en esa época buscaban espacios en las nuevas religiones que provenían del oriente donde tenían más libertad de acción. Estos cultos, aunque trataban de legalizarse, eran mirados con sospecha. También las mujeres participaban en algunas asociaciones populares de esa época.

En la casa de Lidia no se menciona la figura del varón ejerciendo la función de *paterfamilias,* por lo tanto se podía organizar la vida fuera de los modelos patriarcales dominantes. Según Richter (2003, 58) "en una casa sin *paterfamilias* es más fácil vivir la fraternidad"; se pueden superar de manera fácil "las relaciones de dominio tanto a nivel de casa como de sociedad". Según Witherington (1988, 157) Lucas en el último cuarto del siglo I encontraba tal vez resistencia considerable frente al desempeño de diversos ministerios de las mujeres en la comunidad.

Según Tamez (2004, 66) "Los valores patriarcales de la casa estaban intrínsecamente unidos a los valores de la sociedad patriarcal". Cualquier cambio en el *oi=koj*, en el ámbito privado, implicaba alterar la *polis* en el ámbito público y esto era tenido como subversión política. Por eso cuando la iglesia primitiva trata de romper con el *ethos* patriarcal, admite a las mujeres y a los esclavos en su participación plena, tiene al mismo tiempo una pretensión política latente. Esto de hecho provocó rechazo y conflictos en medio de la sociedad greco-romana (Schüssler 1989, 135).

La hospitalidad solidaria de Lidia, como ya decíamos, generó el surgimiento de una iglesia en su casa en la ciudad de Filipos. Como fruto de su conversión, Lidia ofreció su casa a los misioneros y aseguró que se continuara la causa cristiana. La resistencia y valentía de Lidia, según nuestro texto, se constata en la acogida que ella da a los misioneros. Personas judías no eran consideradas gratas para las autoridades

romanas. Los misioneros eran vistos como insurgentes al alborotar la ciudad y predicar "costumbres inaceptables" para el imperio (16.20-23). Estos hechos confirman la solidaridad de Lidia al persuadirles para que se hospedaran en su casa.

> La iglesia de Filipos no solo fue fundada por una mujer, sino que la autoridad se mantuvo allí en manos de mujeres. En su carta a los Filipenses, Pablo saluda a tres dirigentes mujeres. Exhorta a Evodia y a Síntique a resolver sus diferencias de manera que resulte eficaz la autoridad que ejercen en aquella Iglesia. (Torjesen 1996, 29)

Según anotábamos en los capítulos anteriores, hubo varios factores que contribuyeron para que se diera en la iglesia primitiva la inclusión de las mujeres. Algunos de los *collegia* concedían a esclavos y a mujeres condición de igualdad y hasta la posibilidad de convertirse en patronos. Eran asociaciones alternativas al sistema patriarcal, por eso a veces despertaban sospechas. Es en analogía a estas organizaciones que se estructuran las primeras iglesias en las casas. La iglesia doméstica cristiana en Hechos no corresponde al modelo cultural de la casa y familia mediterráneas; es una casa transformada. Las conversiones de mujeres, esclavos y niños se constituían en potencial de violación del orden económico estatal vigente. En una sociedad estratificada y discriminatoria se creaba una comunidad de hermanos y hermanas.

Otro antecedente que ayudó para la constitución de las iglesias en las casas, como ya veíamos en los capítulos anteriores, fue el de los cultos religiosos de oriente que se realizaban en las casas. Muchos de ellos eran religiones de misterio, donde la participación de la mujer era un hecho, aún cuando a veces traía problemas por permitir a las mujeres salir solas por la noche, y por traspasar la esfera privada (Schüssler 1989, 131).

Según las normas morales, a las mujeres les estaba permitido "salir de casa durante el día para asistir a las celebraciones públicas, pero la castidad le prohibía participar en las religiones de misterio, cuyas celebraciones tenían lugar en los domicilios privados, porque estas formas de culto fomentaban la embriaguez y el éxtasis" (Torjesen, 1996, 121).

Se pensaba "que las mujeres se hallaban inclinadas hacia el fanatismo religioso, en un mundo que acusaba a los cultos no autorizados de promover una conducta inmoral entre las mujeres" (MacDonald 2004, 89). A pesar de esto se encuentran evidencias de que las mujeres tenían amplia participación cultual en la *polis,* e incluso se puede decir que tenían un "derecho cultual" (Stegemann y Stegemann 2001, 501). Veíamos en el capítulo primero que las prácticas religiosas se realizaban dentro de las casas. Debió ser de todas maneras polémico en la sociedad greco-romana las primeras prácticas religiosas de las iglesias domésticas, cuyos cultos se celebraban al interior de las residencias particulares.

La casa en esa época pertenecía tanto a la esfera pública como a la privada. Era el espacio de las actividades femeninas y también la sede de los negocios familiares (Bruit 2000, 443). Al ser considerada la casa lugar de las actividades femeninas y funcionar la iglesia primitiva en ella, las acciones de liderazgo de las mujeres, que podían ser consideradas peligrosas o ilícitas en el dominio público, dejaban de serlo (Schüssler 1988, 225).

Torjesen, quien estudia el protagonismo de las mujeres en la iglesia primitiva, dice que:

> ... mientras la iglesia primitiva se reunía en las casas privadas, las mujeres -que naturalmente regían sus hogares económica y culturalmente- solían regir también las comunidades. Pero cuando el cristianismo emergió de sus enclaves domésticos y la iglesia se convirtió en institución pública, aquellas fueron relegadas a la esfera de lo privado, debido a la proscripción de la actividad de mujeres en la esfera pública en la sociedad greco-romana.

La administración de la casa por parte de las mujeres era posible en esa época y fue un hecho importante para el crecimiento de las comunidades cristianas. El libro de Hechos no puede silenciar a las mujeres en el proceso de formación de las comunidades cristianas porque ellas fueron activas a diferentes niveles.

Según Witherington (1988, 156), a Lucas le interesaba mostrar la acogida que tuvo el evangelio entre la población femenina en varias partes del mundo mediterráneo del siglo primero.

La lucha y el compromiso de las mujeres en las iglesias cristianas, sólo pueden ser rescatadas "como parte importante de la tensión entre el naciente movimiento cristiano y su visión alternativa, por una parte, y el *ethos* patriarcal dominante del imperio greco-romano, por otra" (Schüssler, 1989 135).

3. Autoridad y protagonismo de las primeras cristianas y las cristianas de hoy

Lidia probablemente era una mujer liberta, llevaba el nombre de su región de origen en Asia Menor, como solía hacerse con personas subalternas en esta época. Al mencionarla con su apodo, Lucas indica que ella tiene protagonismo en su casa como administradora y a nivel religioso. Es posible que ella tuviera en su casa un taller asociativo de trabajo, que fuera la patrona de ese pequeño gremio, como era común en esa época. "Otras categorías de gente trabajadora se definían a sí mismas con el término "*oi=koj*" (Richter 1989, 55). Igual que en otras organizaciones, "Lidia debió haber tenido una función directiva en la organización, lo que explica el uso del genitivo "la casa de ella" (Richter 1989, 56). En el texto, Lidia aparece resaltada: se reunía con otras mujeres de tradición religiosa judía, es nombrada con sus datos personales bien detallados, acogió la fe con prontitud, como patrona en su casa, animó a sus miembros a acoger la fe. Poseía poder de persuasión al convencer a los misioneros para que se quedaran en su casa. Ella posibilitó para que allí se fundara la comunidad cristiana. Todos estos aspectos dan a entender quién es ella.

Lidia no fue una mujer de la clase alta, ni se le puede considerar como los grandes comerciantes de ese tiempo, a pesar de tener casa y esclavos. Pudo poseer algunos ingresos que le permitían los recursos necesarios para vivir. Como extranjera de Tiatira y por el hecho de ejercer una profesión despreciada y practicar la religión judía en una colonia romana, pertenecía al estrato inferior (Richter, 1989, 56). Varios comentaristas, como Comblin (1988, 65), O'Day (1998, 400), Roloff (1984, 327) y otros, la ubican como rica. Con esta posición social puede quedar opacado su protagonismo, pero las informaciones que tenemos no dan pie para afirmar su status como mujer de la élite. Ella tiene su mérito propio, su ascendiente no viene del dinero

sino de su capacidad como mujer y de su condición de fe. Las mujeres de Macedonia jugaban "un rol" importante en la sociedad "desde la época helenista y siguientes". No es extraño que Lucas pretenda narrar una historia de mujeres sobresalientes de Macedonia que no solo se convertían al cristianismo sino que "asumieron roles importantes en la comunidad" (Witherington 1988, 147).

En el *oi=koj* de Dios, las comunidades de fe en "sus casas," las mujeres encontraban posibilidad de participación y protagonismo; apoyaban el movimiento misionero. Ellas actuaban juntamente con los varones.

> Combinando el estudio de las iglesias domésticas con el análisis de las vidas de las mujeres del cristianismo temprano hemos conseguido una conciencia de la complejidad de la situación de las mujeres de las comunidades de las iglesias domésticas. No hemos de ningún modo descubierto otras relaciones comunes utópicas ni tampoco roles diferentes de las cristianas en comparación con la sociedad mas amplia. De todos modos llegamos al final de este estudio con la gran convicción acerca de la influencia de la mujeres en la creación de una infra-estructura en el cristianismo temprano, sus funciones ... y su contribución significativa a la expansión del cristianismo temprano en el imperio. (Osiek, MacDonald y Janet Tulloch 2006, 250)

En el primer capítulo, al estudiar nuestro texto en relación con el del carcelero (16.25-39), notábamos la insistencia de los dos textos en la "casa", al nombrarla cinco veces con referencia a las personas responsables: Lidia en un caso y el carcelero en el otro. En las conversiones que se daban en las casas, lo corriente era que la persona administradora, ya fuera hombre o mujer, se constituyese en encargado de la comunidad. El bautismo realizado en las casas explicitaba la profesión de fe cristiana de los miembros de las respectivas residencias.

En el libro de Hechos y en otros textos del N.T. encontramos el testimonio de varias mujeres animadoras de comunidades en las casas. Las mujeres que encontramos en el libro de Hechos son esencialmente trabajadoras manuales o comerciantes. Misionan en las comunidades domésticas. Ellas comparten aun las dificultades y los conflictos propios de su compromiso misionero. Algunas son animadoras de las comunidades que se reúnen en las casas como Tabitá, Lidia y Priscila.

Para hacernos una idea del rol que tenían las mujeres en la primitiva iglesia, como dirigentes, veamos lo que nos dice Torjesen (1996, 25-26):

> Para comprender el papel que desempeñaban las mujeres en la primitiva iglesia, es preciso conocer las funciones que ejercían los dirigentes seculares ... tanto los varones como las mujeres ejercían funciones de profetas y sacerdotes, y estas mismas funciones –patrono, cabeza de familia, profeta, sacerdote- otorgaban al individuo autoridad, rango y experiencia que fácilmente podían traducirse en categorías semejantes dentro de la comunidad cristiana.

Como ya veíamos en el capítulo segundo, las mujeres participaban en algunos grupos filosóficos y proféticos. Algunas hasta tenían influencia política y social en las ciudades. Las mujeres -cristianas o no- participaban como patronas o benefactoras de alguna asociación.

> [En] un mundo donde la religión se hallaba vinculada a las instituciones públicas de las ciudades Estado, las mujeres (y los hombres) podían ser llamadas a asumir el enorme gasto de la financiación de los festivales y solemnidades religiosas de tipo público, lo mismo que costear el inmenso gasto de la construcción de edificios públicos. (Torjesen 1996, 91)

Se cumplía así una relación patrón-cliente propia de la época. Aun cuando esta relación no siempre implicaba un desprestigio social, las mujeres por lo general eran víctimas de sospechas. Al ser patronas las mujeres asumían de cierta manera una vida pública.

Las mujeres greco-romanas, al participar libremente de las actividades religiosas y hasta con cierta autoridad entre las mujeres del *oi=koj*, entretejían relaciones de una casa a otra, así como con otras mujeres de la comunidad relacionadas con los rituales de muertes y nacimientos, como las parteras o las embalsamadoras. (Stegemann y Stegemann 2001, 502)

Según Torjesen (1996, 26), existen pruebas que han conseguido los investigadores: "mosaicos, pinturas, escultura, inscripciones, epitafios antiguos", que sugieren funciones de dirigencia de mujeres.

> En las fuentes literarias como los escritos del Nuevo Testamento, en cartas, sermones y tratados teológicos de la primitiva iglesia queda también claramente atestiguado el ejercicio de autoridad por parte de las mujeres.

Sabemos que de hecho, algunas mujeres en la antigüedad ejercían la misma autoridad que los varones en muchos aspectos de la vida familiar. En estos escritos también se perciben conflictos "entre la autoridad ejercida por las mujeres y las convenciones sociales predominantes acerca de los cometidos propios de cada género". Dice Torjesen (1996, 26) que es corriente en los escritores del N.T. que se traten de manera muy ligera o sutil estos temas sobre la autoridad de las mujeres en la iglesia primitiva.

> ... en general, mencionaban a las mujeres dirigentes únicamente como un hecho de menor importancia y como si tuvieran prisa por ocuparse de asuntos más urgentes. Cuando se decidían a tratar con mayor detenimiento temas relacionados con el ejercicio de la autoridad por parte de las mujeres ... captamos un cierto tono de ambivalencia y ansiedad.

MacDonald (2004, 25) se ocupa de "la forma como las actividades de las mujeres de la iglesia desbordaban los ideales de la sociedad greco-romana sobre las mujeres". Su principal búsqueda está en la perspectiva de "cómo las mujeres cristianas se encontraban afectadas por los ideales que se refieren a sus vidas y cómo, por su parte, ellas afectaban a esos ideales o los cambiaban".

Esta herencia del protagonismo de las mujeres en las comunidades cristianas primitivas y de su papel como animadoras, no se ha perdido del todo. Contamos con el protagonismo y la autoridad de mujeres en la educación teológica, en la conducción de iglesias, en la animación de diversas áreas pastorales. Las mujeres en América Latina y el Caribe, siguen siendo determinantes en la evangelización. Ellas tienen un aporte importante como portadoras de humanidad en la pastoral, aun cuando generalmente su rol está poco reconocido. Todavía falta recuperar espacios y el valor histórico de las mujeres en las iglesias. Por lo tanto tenemos que rescatar en la Biblia el rol de las mujeres en la iglesia doméstica, su manera de ser iglesia, de evangelizar. Este esfuerzo de las mujeres de fe de ayer y de hoy no se puede perder. Tenemos que

seguir impulsando esta participación y protagonismo porque hasta hoy perduran estructuras patriarcales.

Según Amaral (2002, 104-105), en el primer siglo se encontraban posiciones muchas veces opuestas en cuanto "al nivel de participación de la mujer en funciones eclesiales. A partir del II siglo se acentuaron las posiciones que excluían a las mujeres de las funciones de liderazgo que ejercían en la iglesia primitiva."

Queremos rescatar la historia de la vida, de las luchas y el liderazgo de las mujeres a partir del *oi=koj* de Dios, tanto en el texto, como hoy. "La historia de opresión patriarcal no puede opacar la construcción de la esperanza de las mujeres en los diferentes espacios y contextos" (Schüssler 1989, 410). La actuación y transformación que las mujeres hacen en la historia, parte de lo local hacia lo global. Tenemos que continuar creyendo en la fuerza de lo pequeño y construir, desde los diferentes espacios en que nos movemos, nuevas formas de ser iglesia, donde mujeres y hombres tengamos las mismas posibilidades de crecer y aportar sin diferencias de sexo, de etnia ni de clase social. Esa experiencia la encontramos en la casa de Lidia, en las comunidades primitivas de esa época y también en los distintos rincones de nuestro continente latinoamericano y caribeño.

Nos dicen Brito y Richter (CEBI-GO 2001, 8) que la historia de Hechos no es sólo construida por Pedro y Pablo:

> son muchas las personas que participan de su construcción procurando organizarse en comunidades como una forma de resistencia y de fe dentro del contexto del imperio romano. La construcción de formas igualitarias de poder y de servicio fue realizada y experimentada por niños, mujeres y hombres. Son estas historias las que tenemos que saborear, compartir y reconstruir en nuestras comunidades.

Witherington (1988, 143) señala que en algunas características de los paralelismos entre los hombres y las mujeres, Lucas enfoca indirectamente a las mujeres. Es también probable y no accidental que nos proporcione algunos datos sobre los diferentes roles femeninos jugados "en los primeros días de la historia de la iglesia". La invitación que hace a su audiencia, "vayan y hagan lo mismo", puede estar basada en precedentes históricos.

Hoy encontramos muchas mujeres protagonistas como Lidia, que a pesar de estar situadas en medio de un ambiente jerárquico-patriarcal, abren espacios y hacen camino. En mi práctica evangelizadora de varios años en Higüey, República Dominicana, comparto una experiencia con las comunidades eclesiales de base en varias parroquias que a su vez intercambian con otras comunidades a nivel regional, nacional y latinoamericano caribeño. La mayor parte de estas comunidades están integradas por mujeres; algunas de ellas son amas de casa, otras, profesoras, enfermeras, modistas, comerciantes; todas pertenecen a sectores populares. Se reúnen con frecuencia, estudian la biblia, celebran la palabra, evangelizan y se proyectan a nivel social. Se han capacitado y se desempeñan, unas como catequistas, otras son animadoras de asamblea, dirigen la pastoral penitenciaria, realizan la pastoral de enfermos, son ministras de la eucaristía, preparan y animan la liturgia, impulsan proyectos de pastoral social y educativa. Ellas comparten una dinámica de integración, encuentros, retiros espirituales. Se reúnen en las casas o en los salones parroquiales, viven la solidaridad y apoyo mutuo como si fueran una sola familia, dirigen las comunidades y animan a nivel los intercambios locales y regionales. Muchas veces al margen de sus parroquias o ignoradas por los párrocos, están allí aportando para que haya calidad de vida para todos y todas como expresión de su fe.

4. Conclusiones

La casa presente en nuestro texto y en el libro de Hechos en general no manifiesta ser la típica patriarcal que se imponía en esa época en la sociedad greco-romana. Para el funcionamiento de las iglesias domésticas no necesariamente imperaba la imagen del *paterfamilias*. Varias iglesias domésticas, como la de Filipos se constituyeron gracias al compromiso misionero de mujeres que no solo apoyaron con su mantenimiento sino que lucharon junto con los varones por la causa del evangelio. Las encontramos como Lidia, con protagonismo, toman iniciativas, decisiones que tuvieron repercusiones importantes, apoyan la acción de los misioneros y se solidarizan ante los problemas, ayudan en la fundación de la nueva comunidad, animan comunidades.

Las relaciones en el *oi=koj* para los primeros cristianos se consolidaron en vínculos de hermandad y solidaridad en las iglesias domésticas, expresan la fe en Jesucristo y la mística por la causa del evangelio. El hecho de que la comunidad se reuniera en una casa (o familia de Dios) donde todos y todas tenían cabida, generaba nuevas relaciones, reforzaba la solidaridad interna del grupo y el carácter comunitario. Se percibe en Hechos la tendencia a igualar en cuanto a la oportunidad de funciones entre hombres y mujeres dentro de las iglesias domésticas.

Las tensiones que se daban entre la iglesia naciente y la sociedad greco-romana, manifestada en escritos de algunos críticos paganos, ayudan a comprender la participación activa de las mujeres en el movimiento cristiano y la manera como ellas actuaban con protagonismo y riesgo, muchas veces al frente de estas comunidades.

Lidia fue una protagonista en su casa, una patrona que contribuyó con la causa misionera, y al dar hospedaje posibilitó la fundación de la iglesia en Filipos en la que lo más probable es que ella fuese su animadora.

La forma de administrar la casa y sus funciones como responsables de la familia, no solo contribuyó para que las mujeres tuvieran autoridad en la iglesia doméstica como algo natural, sino que posibilitó el que ellas colocaran sus capacidades al servicio las primeras comunidades cristianas. Al retomar la iglesia naciente el modelo de cabeza de familia como autoridad, favoreció para que las mujeres ejercieran la autoridad como algo corriente y aceptado. Al parecer no hubo barreras culturales que impidieran a las mujeres en los inicios de las iglesias en las casas esta experiencia. Además ellas estaban capacitadas por las propias destrezas adquiridas en el gobierno de su casa, podían enseñar, dirigir, nutrir y administrar los recursos.

Al diferenciar los roles y los espacios público y privado entre mujeres y varones, estos se encargaron de la gestión política y las mujeres de la administración del *oi=koj*. Restringir a las mujeres al espacio privado ayudaba a que se fortaleciera y se legitimara la casa. Por su misma organización el *oi=koj* les permitía amplias relaciones con otras personas. Este comportamiento de las mujeres se consideraba apropiado y bien visto en esa sociedad. Tales funciones femeninas eran también valoradas y promovidas dentro de las comunidades. La casa como lugar tradicionalmente asociado a las mujeres y el lugar donde se reunía la iglesia, ofrecía la

oportunidad para que las mujeres se implicaran en ella con una “importante estrategia misionera” (MacDonald 2004, 256).

La historia del cristianismo primitivo no es sólo historia de varones. Contó con una participación activa de mujeres que dieron su aporte certero, aun cuando poco reconocido. Es parte de la historia de opresión de las mujeres el silenciarlo e ignorarlo.

CONCLUSIÓN

Hemos entrado al mundo del texto Hch. 16.11-15 con el interés por el *oi=koj* y las mujeres de fe en los inicios de la primitiva iglesia en medio del contexto patriarcal de la sociedad greco-romana. Un eje transversal en este estudio fue el del *oi=koj,* la casa, en relación con los roles y funciones de las mujeres.

El presente estudio permitió conocer la función de la casa en el siglo I, el *oi=koj* como unidad de producción, lugar de residencia, de relaciones sociales organizadas jerárquicamente bajo el *paterfamilias.* Fue el espacio donde tuvo origen la primitiva iglesia. La casa se constituyó en espacio de predicación de la palabra, el culto, la participación en la mesa compartida. El hecho de que las primeras comunidades se reunieran en las casas ayudó a crear nuevas posibilidades de relaciones humanas y nuevas oportunidades para el protagonismo de la mujer, en la animación y dirección de las comunidades.

La comunicación que se aprecia, al analizar las oposiciones del componente narrativo, muestra una reciprocidad entre los dos grupos de personajes que inter-actúan en el relato evangelizador: los misioneros/Pablo anuncian la buena nueva y las mujeres/Lidia escuchan, luego ella y los de su casa acogen la fe, después Lidia habla, suplica y hasta persuade a los misioneros. Se manifiesta el interés lucano por equiparar las relaciones entre hombres y mujeres en los inicios de la iglesia en la casa.

El relato de la evangelización en Filipos nos puso en contacto con Lidia, trabajadora con su propia pequeña empresa y extranjera oriunda de Tiatira, adoradora de Dios, quien acogió las palabras de Pablo y ofreció hospitalidad a los misioneros. Lucas destaca el carácter pujante de Lidia al finalizar este relato con las palabras de los misioneros: "[ella] nos persuadió." El protagonismo de Lidia tiene su repercusión en ese período del siglo I.

La condición de Lidia como productora y comerciante según nuestro texto y el contexto histórico, hace más interesante su liderazgo a pesar del ambiente jerarquizado y discriminatorio en que se mueven. A través de este hecho Lucas indica que mujeres y trabajadores tienen posibilidad de participación y protagonismo en la naciente iglesia.

El hecho de que una ama de casa preste su *oi=koj* para apoyo a los misioneros y a la causa del evangelio, contribuye para que allí funcione la iglesia y Lidia se constituya en su animadora. Lidia, patrona hospitalaria con capacidad de persuasión, pasó a ser la fundadora de una iglesia en Filipos donde ella va a ejercer sus capacidades para administrar y animar. La casa de Lidia refleja rasgos diferentes al *oi=koj* patriarcal jerarquizado; no funciona con un *paterfamilias,* ni manifiesta el dominio masculino que se imponía en las casas en esa época en la sociedad greco-romana.

Lidia nos recuerda a tantas mujeres protagonistas de nuestras comunidades y su influencia decisiva en los trabajos de iglesia. Ellas con sus dotes naturales, sus capacidades y experiencias pastorales, son un aporte muchas veces más espontáneo que institucional, que no puede ser impedido ni anulado por la jerarquización patriarcal. La autoridad de las mujeres actuales viene por lo general de la vida, de la experiencia cotidiana y la lucha comprometida, más que de un cargo o reconocimiento oficial. Gracias al testimonio y empuje de mujeres valientes de fe hoy, se impulsan proyectos evangelizadores importantes, se gestionan obras de compromiso social con los más pobres y se recrean muchos planes y trabajos eclesiales.

Por los datos del contexto histórico del siglo I sabemos que quienes dirigían sus casas, al convertirse a la fe cristiana, se constituían por lo general en dirigentes de la comunidad. Lidia fue animadora de la comunidad en su casa y sabemos por otros datos del N.T. (Fil. 4.2-3) que esta comunidad tuvo su continuidad en el liderazgo de las mujeres.

Lucas está interesado en señalar que una mujer de estrato social inferior, participa con protagonismo en la iglesia naciente y así muestra que se puede tener equidad de roles en el trabajo cristiano en medio de un ambiente de gran desigualdad social. El texto posterior (16.40), señala que la comunidad estaba integrada por hombres y mujeres. Lidia no solo fue dirigente de mujeres sino también de hombres. El paralelismo entre el hombre de Hch. 16. 23-34 (el carcelero) y la mujer de Hch. 16. 13-15 evidencia que tanto las mujeres como los hombres tenían responsabilidad como administradores de la casa e igual acceso a la fe cristiana. Lucas quiere equiparar a

ambos sexos para el ejercicio de los roles, pero también enfatiza las funciones femeninas en los primeros tiempos de las iglesias en las casas.

El hospedaje que Lidia brindó a los misioneros no fue solo un gesto de amabilidad; pudo tener la intención de ofrecer protección y apoyo tanto a los misioneros como a la causa del evangelio, a partir del contexto posterior (Hch.16.16-24) sobre el conflicto con las autoridades civiles, como que se confirma.

El testimonio de Lidia tiene mucho valor, no se puede olvidar. Su ejemplo tiene que continuar presente en nuestras comunidades de fe. Rescatar el protagonismo y el ejercicio de los roles de las mujeres de fe en la biblia alienta el caminar y la esperanza de las mujeres de fe hoy que continúan sus pasos.

BIBLIOGRAFÍA

Biblias

Biblia de Jerusalén, 3ª. 1998. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclee de Brouwer.

Biblia de Estudio del Peregrino Nuevo Testamento. III Vols. 1997 – Bilbao: Verbo Divino.

Biblia de Estudio *Dios habla hoy*. 1994. Traducción bajo la dirección de Sociedades Bíblicas Unidas. EEUU: Sociedades Bíblicas Unidas.

Biblia de América, 3ª. edición. 1999. Traducción bajo la dirección de La Casa de la Biblia. Madrid: Sígueme.

Nuevo Testamento Nestle Aland 27. Bible Works. 2001. Versión 5 en Disco Compacto.

Obras de referencia

Balz, Horst, y Gerhard Schneider. 1996. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento.* II Vols. Salamanca: Sígueme.

Coenen, Lothar y otros. 1980-1984. *Diccionario teológico exegético del Nuevo Testamento*. IV vols. Salamanca: Sígueme.

Krüger, René, Severino Croatto y Néstor Míguez. 1996. *Métodos exegéticos* Buenos Aires: ISEDET.

De Ausejo, Serafín. 1964. *Diccionario de la Biblia.* Barcelona: Herder.

Léon-Dufour, Xavier. 1985. *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.

Duby, Georges y Michelle Perrot. 2001. *Historia de las mujeres*. Tomo I, *La antigüedad*. Madrid: Taurus.

ISEDET. 1986. *Clave lingüística del Nuevo Testamento griego.* Buenos Aires: La Aurora.

Lacueva, Francisco. 1984. *Nuevo Testamento interlineal griego- español.* Barcelona: Clie.

Kittel, Gerhard y Friedrich. Editores. 2002. *Compendio del Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Ortiz, Pedro. 1997. *Concordancia manual y diccionario griego- español del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedades Bíblicas.

Estudios sobre el Nuevo Testamento

Aguirre Monasterio, Rafael. 1998. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.* Estella (Navarra): Verbo Divino.

Aguirre Monasterio, Rafael. 2001. *Ensayo sobre los orígenes cristianos*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Aune, David E. 1993. *El Nuevo Testamento en su entorno literario*. Bilbao: Desclee De Brouwer.

Arens, Eduardo. 1995. *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan.* Córdoba: El Almendro.

Brown, Raymond E. 1986. *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron.* Bilbao, Descleé De Brouwer.

Malina, Bruce J. 1995. *El mundo del Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Egger, Wilhelm. 1990. *Lecturas del Nuevo Testamento.* Estella (Navarra): Verbo Divino.

Farmer, Wiliam y otros.1999. *Comentario bíblico internacional.* Estella (Navarra): Verbo Divino.

Finley, M.I. 1973. *La economía de la antigüedad.* Madrid: F.C.E.

George, Agustín y Pierre Grecolt 1992. *Introducción crítica al Nuevo Testamento,* Vol. II. Barcelona: Herder.

Gómez Acebo, Isabel. Editora. 1998. *La mujer en los orígenes del cristianismo.* Bilbao: Desclée De Brouwer.

Meeks, Wayne. 1988. *Los primeros cristianos urbanos. El mundo socialdel Apóstol Pablo.* Salamanca: Sígueme.

Stegemann, E.W y W. Stegemann. 2001. *Historia social del cristianismo primitivo.* Estella (Navarra): Verbo Divino.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1992. *Orígenes cristianos a partir de la mujer. Una nueva hermenéutica.* Sao Paulo: Paulinas.

Theissen, Gerd. 1985. *Estudios de sociología del cristianismo primitivo.* Salamanca: Sígueme.

Witherington III, Ben. 1998. *Women in the Earliest Churches.* Cambridge: University Press.

Libros sobre Hechos de los Apóstoles

Aguirre, Rafael y Antonio Rodríguez. Editores. 1996. *La investigación de los Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX. Estella* (Navarra): Verbo Divino.

Boudou, A. *1964. Los Hechos de los Apóstoles***.** Madrid: Verbum Salutis.

Bruce, F.F. 1990. *The Acts of the Apostles. The Greek Text with Introduction and Comentary.* Grand Rapids, W. B. Eerdmans Pub. C.

Carrillo, Salvador. 1981. *Los Hechos de los Apóstoloo.* México: Arana.

CEBI. 2001. *As pessoas que creram eram um só coraçao e uma só alma.* Atos. A palavra na vida 157. Sao Paulo/Sao Leopoldo: CEBI.

CEBI. 2002. *Barreiras vencidas! Portas abertas! Atos dos Apóstolos (16-28).* A Palavra na vida 169/170. Sao Paulo. Sao Leopoldo: CEBI.

CEBI. 2001. *O Espíritu de Jesús rompe as barreiras. Os vários "rostros" do cristianismo segundo Atos dos Apóstolos.* A Palabra na vida. 158/159. Sao Paulo. Sao Leopoldo: CEBI.

CEBI. 2001. *Pé no chao, sonho no coraçao. Olhar no expelo das primeiras comunidades.* A palabra na vida 160-161. Sao Paulo Sao Leopoldo: CEBI.

Cerfaux-Dupont, 1954. *Actes des Apotres*. París: Arana.

Comblin, José. 1988, *Atos dos Apostolos* vol. I y II. Petrópolis: Vozes.

Fitzmyer, Joseph. 2003. *Los Hechos de los Apóstoles* Vol. I y II. Salamanca: Sígueme.

González, Joaquín. 2002. Los *Hechos de los Apóstoles y el Mundo Grecorromano*. Stella (Navarra): Verbo Divino.

Kurzinger, Josef. 1974. *Los Hechos de los Apóstoles*. II Tomos. Barcelona: Herder.

Mesters, Carlos. 1985. *Os conflitos no livro dos Atos dos Apóstoles*. Petrópolis: Vozes.

Richter Reimer, Ivoni. 1995. *Vida de las Mulheres na la sociedade e na Igreja. Una Exégese feminista dos Atos dos Apóstolos*. Sao Paulo: Paulinas.

Roloff, Jürgen. 1984. *Hechos de los Apóstoles*. Madrid: Cristiandad.

Richard, Pablo. 1998. *El movimiento de Jesús antes de la iglesia. Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles.* San José de Costa Rica: DEI.

Rius-Camps, J. 1984. *El camino de Pablo en la misión de los paganos*. Madrid: Cristiandad.

Rius-Camps, J. 1989. *De Jerusalén a Antioquia. Génesis de la iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hech 1-12 y 13-28.* II Tomos. Córdoba: El Almendro.

Saravia, José L. 1990. *O caminho da igreja segundo os Atos,* Sao Paulo: Paulinas, 1990.

Wikenhauser, Alfred. 1974. *Los Hechos de los Apóstoles*. Barcelona: Herder.

Yrigoyen, Charles. 1986. *Hechos para nuestro tiempo*. Trad. María Luisa Santillán. New York: Editora de Recursos en Español, Iglesia Metodista.

Otros Libros:

Aguirre Monasterio, Rafael. 1994. *La mesa compartida. Estudios del N.T. desde las ciencias Sociales*. Santander: Sal Terrae.

Bernabé, Ubieta Carmen. Editora. 1998. *Cambio de paradigma, género y eclesiología.* Estella (Navarra): Verbo Divino.

CELAM. 1994. *Puebla.* Santa Fe de Bogotá: Kimpres.

Confederación de Religiosos/as del Brasil. 1999. *Tu palabra es vida.* Santo Domingo: MSC.

Elliott, John. 1995. *Un Hogar para los que no tienen patria ni hogar*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Foulkes, Irene. 1996. *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*. San José : DEI/SEBILA.

Gager, Jn. G. 1975. *Kingdom and Community: The Social World of Early* C*hristianity.* Englewood Cliffs, N.J: Prentice-Hall.

Guijarro, Santiago. 1998. *Fidelidades en Conflicto*. Satander: Sal Terrae.

Horsley, Richard. A. 1997. *Paul and empire.* Harrisburg: Trinity Press International.

MacDonald, Margaret. 2004. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana.* Estella (Navarra): Verbo Divino.

Newsom, Carol A. and Sharon Ringe, Editors. 1998 p. 127. *The women's Bible Comentary.* London: SPCKW.

Osiek, Carolyn y Margaret MacDonald with Janet, H.Tullokh. 2006. *A Woman's Place. (House churches in Earliest Cristianity).* Minneapolis: Fortres.

Pomeroy, Sara. 1987. *Diosas, rameras, esposas y esclavas.* Madrid: Akal.

Russell, Letty. 2004. *La iglesia como comunidad inclusiva. Una interpretación feminista de la iglesia.* San José: SEBILA.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 1989. *En Memoria de Ella*. Bilbao: Descleé De Brouwer.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 2004. *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción feminista de la Biblia.* Santander: Sal Terrea.

Swidler, Leonard y Arlene Swidler. 1979. *Biblical affirmations of woman. Philadelphia: Westminster.*

Tamez, Elsa. 2004. *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo.* San José: DEI.

Torjesen, Karen. 1996. *Cuando las mujeres eran sacerdotes.* Córdoba: El Almendro.

Wengst, Klaus. 1991. *Pax romana - pretensión y realidad*. Sao Paulo: Paulinas.

Verner, David. 1983. *The Household of God*. Miami: Sociedades Bíblicas.

Artículos, folletos, revistas cuadernos y tesis

Bruit, Louise Zaidman. 2001. "Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las Ciudades" en Georges Duby y Michelle Perrot, editoras.

Equipo "Cahiers Evangile", 1982. *Los Hechos de los Apóstoles*. Estella (Navarra): Verbo Divino.

Estévez, Elisa. 1998. "Género y organización eclesial". En Bernabé Ubieta, 1998. Estella (Navarra): Verbo Divino.

O'Day, Gail R. 1998. "Acts" en Newson y Ringe. 1998.

Míguez, Néstor O. 1991. "El imperio y los pobres en el tiempo neotestamentario". *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana,* v. 5/6: 15-25.

Míguez, Néstor O. 1998. *No como los otros que no tienen esperanza*. Tesis Inédita. Buenos Aires: ISEDET.

Miranda, Gabriela. 2005. *Las figuras femeninas del Apocalipsis de Juan y su relación con el proceso de silenciamiento de las mujeres en la iglesia primitiva.* Tesis inédita San José: UBL.

Navarro, Mercedes. 1997. "De Casa en Casa: Las Mujeres en la Iglesia Doméstica Lucana" *Reseña Bíblica* 14.

Navarro, Mercedes. 1998. "Las Apóstolas y sus Hechos. Mujeres en los Hechos de los Apóstoles", en Isabel Gómez-Acerbo. Editora. 1998.

Ramos A, Adela. 1998. *Les Femes dans Luc-Actes: formes de la parité feminin–masculin.* Tesis Inédita. Strasbourg: Université de Strasburg.

Richter Reimer, Ivoni. 1989. "Reconstruir Historia de Mujeres. Consideraciones acerca del trabajo y status de Lidia en Hechos 16". *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 4: 47-59.

Richter Reimer, Ivoni. 1996. "Recordar, transmitir actuar. Mujeres en los comienzos del Cristianismo", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 22: 43-57.

Richter Reimer, Ivoni. 2003. “Vida de las mujeres en la sociedad y en la iglesia”. *Cuadernos Teológicos Biblia* 3: 5-75. La Habana: Caminos.

Rius-Camps, Joseph. 1992. “Orígenes del cristianismo. Perspectiva de Lucas” *en Biblia y Fe* 54: 63-110. Madrid: Revista de Teología y Biblia.

Rodríguez, Antonio. 1996. “Historia de la exégesis lucana” en Rafael Aguirre. 1996.